

*Kathrin Braun
Elisabeth Kremer*

***Asketischer Eros
und die
Rekonstruktion der Natur
zur Maschine***



*Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg
1987*

Digitized by the Internet Archive
in 2026

Studien zur Soziologie und Politikwissenschaft

Herausgegeben von:

Ilse Dröge-Modelmog, Gerhard Kraiker, Stefan Müller-Doohm

Die editorischen Absichten dieses Publikationsprogramms orientieren sich an der Tradition einer historisch kritischen Gesellschaftstheorie sowie methodisch reflektierten Sozialforschung.

Die sozialwissenschaftlichen Voraussetzungen für Erkenntnisse über den Zustand und die Zukunft moderner Gesellschaften sind nach Auffassung der Herausgeber

- *historische Analysen über die Geschichtlichkeit sozio-ökonomischer, politischer und kultureller Verhältnisse sowie kollektiver Weltbilder,*
- *empirische Analysen über reale Arbeits- und Lebensbedingungen,*
- *theoretisch-begriffliche Analysen sozialen Handelns.*

In der Reihe sollen Texte zu unterschiedlichen sozialwissenschaftlichen Positionen, kontroverse Interpretationsversuche und Studien mit neuen methodischen Untersuchungsverfahren erscheinen.

Kathrin Braun
Elisabeth Kremer

Asketischer Eros und die Rekonstruktion der Natur zur Maschine

Mit einem Vorwort von
Hiltraud Schmidt-Waldherr



Verlag/Vertrieb: Bibliotheks- und Informationssystem der Universität
Oldenburg, Uhlhornsweg 49-55, 2900 Oldenburg, Tel.
0441/798-2261

Druck: Druckzentrum der Universität Oldenburg

Bindearbeiten: Buchbinderei der Universitätsbibliothek Oldenburg

ISBN 3-8142-0219-8

VORWORT

Es ist zu bedauern, daß diese Arbeit von Kathrin Braun und Elisabeth Kremer in überarbeiteter Form erst fast drei Jahre nach ihrer Fertigstellung erscheinen kann. Sie hätte u.a. die kritische Rezeption von Evelyn Fox-Kellers Essays zu "Liebe, Macht und Erkenntnis" (München 1986) bereichern können, da die Autorinnen meines Erachtens sehr plausibel und zu Recht in ihrer Interpretation des Platonischen Eros-Begriffs gegen Evelyn Fox-Keller einwenden, "daß die Trennung, die Platon vornimmt, nicht die ist zwischen Eros und Aggression (...), sondern die zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Eros. Nicht die Natur vor menschlicher Aggression, sondern den Menschen (genauer: den Mann) vor der Natur zu bewahren ist Platons Interesse. Entscheidend bei Platon und Bacon scheint uns nicht die Trennung zwischen Eros und Aggression, bzw. Liebe und Macht, zu sein, sondern gerade jener spezifische Eros, der sich in deren, wie auch Descartes' Denken ausdrückt, der Wunsch, der chaotischen Mannigfaltigkeit der Natur in das Reich des Geistes, der Identität, zu entkommen, bzw. die Natur nach dem Vorbild des Geistes geordnet neu zu erschaffen. Wir haben diesen Wunsch mit dem Ausdruck Krahls, der "Liebe zum Identischen" oder auch mit dem Begriff des asketischen Eros bezeichnet."

In ihrer Problemformulierung knüpfen die Autorinnen zunächst indirekt an die seit einigen Jahren auf Symposien zu den Themen "Mythos Frau", "Frauen und Macht", "Frauen - Politik - Rationalität" in der feministischen Forschung verstärkt geführten Diskurse an und greifen auf Patriarchatsanalysen zurück, zunächst insbesondere auf die Kritiken, die Wissenschaft als Mittel und Produkt patriarchaler Herrschaft dechiffrieren. Ihr spezielles Erkenntnisinteresse ist nicht "lediglich" die Ausübung von Herrschaft mittels Wissenschaft in ihrer historischen und theoretischen Analyse zu belegen - wie dies bereits in anderen Arbeiten geschehen ist -, sondern ihnen geht es darum, die Herrschaft, die in die Konstitution von neuzeitlicher Wissenschaft selber eingeht, somit ihre Zielsetzungen, Organisationsformen, Methoden u.a. bedingt, herauszuarbeiten. Hierbei stellt sich für sie als zentrale Frage, inwiefern das "Geschlechterverhältnis als Herrschaftsverhältnis" in die neuzeitliche Wissenschaft, in naturwissenschaftlich-technische Rationalität, eingeht, zumal diese Frage nach der Relevanz des Geschlechterverhältnisses für die Wissenschaftskonstitution bisher kaum beachtet wurde. Den Denkanstoß, den Zusammenhang von Eros und Erkenntnis aufzuspüren, verdanken sie - wie die beiden Autorinnen versichern - Hans-Jürgen Krahls, der in seinem Aufsatz "Ontologie und Eros..." diesen Zusammenhang fragmentarisch verfolgte. Somit stellt diese Arbeit eine weiterführende Materialisierung und Theoretisierung des Krahlschen Ansatzes dar, indem die Analyse des patriarchal-oxizidentalen Denkens durch die Aufarbeitung der Subjektkonstitution des erkennenden Subjekts und dessen Verhältnis zur Natur/Frau produktiv weitergeführt wird.

Im ersten Kapitel setzen sich die Autorinnen zunächst mit Francis Bacon's und Rene Descartes' Schriften kritisch auseinander, um an deren Theorien/Methoden jeweils die qualitative Veränderung der Wissenschaftskonstitution und des neuen Naturverhältnisses zu Beginn der neuzeitlichen Wissenschaft exemplarisch zu analysieren. Sowohl für den Rationalisten Descartes als auch den Empiriker Bacon - so wird

herausgearbeitet - gilt zur Entwicklung ihrer Methoden der Naturerkenntnis die Voraussetzung der Entdämonisierung der Natur und die Abstraktion von der eigenen Natur. Denn Bedingung ihrer methodischen Naturerkenntnis ist das Einswerden mit dem Göttlichen. So entsteht demgemäß wahre Erkenntnis nur durch die Befruchtung mit dem göttlichen Licht, der Zeugung im Geistigen bei asketischem Entsagen des Geistes von jeglicher Naturhaftigkeit und sinnlicher Erfahrung. Durch die Trennung von Geist und Natur wird die Herrschaft des Geistes über Natur als methodische Naturbeherrschung und damit die Umsetzung von Rationalität in technisch-instrumentelle Rationalität ermöglicht.

Indem Bacon durch die gedankliche Einheit von Natur und Vernunft in der experimentellen Methode Natur entdämonisiert, erreicht er die soziale Anerkennung technisierter Naturerfahrung, die nun zum Synonym für wissenschaftlich-technischen Fortschritt wird. Die Herrschaft über die Natur - von Bacon zum Ziel der Wissenschaft und Politik erklärt - wird von ihm aufgrund seiner Gleichsetzung von Frau und Natur auch auf diese übertragen. Mit der Notwendigkeit der Naturbeherrschung legitimiert er die Unterwerfung der Frau durch die patriarchale Ehe. "Das ehrenvolle Joch der Ehe" gilt ihm als Stütze der rationalen Ordnung - wie die Autorinnen herausarbeiten -, um die Bedrohung, die die Natur der Frau für die Selbstbeherrschung und Rationalitätsentwicklung des Mannes bedeutet, unter Kontrolle zu bekommen. Seinem asketischen Erkenntnisideal entspricht das asketische Eheideal, dem die lustlose Reproduktion der Gattung den Sinn gibt. Denn: Liebe zu Frauen gefährdet nach Bacon die Erkenntnisfähigkeit des Mannes, während die Freundschaft unter Männern, als Liebe zum Gleichen, aufklärend und ordnend den Erkenntnisprozeß fördert. Asketischer Eros und Erkenntnis gehen also nur in der Männerfreundschaft eine geistig produktive "Beziehung" ein. Da Frauen "ihrer Natur gemäß" die Liebe zu Gott und den Freunden gefährden und somit den Erkenntnisfortschritt hemmen, müssen sie aus der männlichen Wissenschaft ausgegrenzt und der patriarchalen Wissenseherrschaft unterworfen werden.

Für Descartes wird die christlich-dämonisierte Natur und somit auch die Sinnlichkeit des Menschen zum Ausgangsproblem seiner Reflexion. Als Quelle allen Irrtums im Erkenntnisprozeß muß Natur/Sinnlichkeit aus diesem ausgegrenzt werden. Gott ist es - nach Descartes -, dem der Mensch als denkendes Wesen ausschließlich seine Existenz verdankt. Durch Gott, als männlich-geistiges Prinzip, gewinnt er sein Bewußtsein in Abgrenzung zur äußeren und inneren Natur und seine mathematischen Gewißheiten, durch die er seine mechanistische Naturauffassung begründet. Im Rekurs auf die scholastische Gottesidee und durch die Vergeisterung seiner Existenz als denkendes Wesen von Gottes Gnaden entdämonisiert Descartes Natur und trägt damit zu deren Säkularisierung bei. Durch Mathematisierung und Rekonstruktion der Natur als Maschine wird diese, kaum säkularisiert, erneut der Kontrolle und Herrschaft unterworfen. Die Hexenverfolgung als eines der grausamen Resultate der christlichen Dämonisierung der Natur kann aufgrund der Vernichtung des Dämonischen durch die cartesische Gewißheit beendet werden, da sie durch die neue Form der Naturauffassung und rationalen Naturbeherrschung überflüssig geworden ist - so eine der plausiblen Thesen der Autorinnen.

Da als unablässige Bedingung für das Erkennen der Wahrheit sowohl für Bacon als auch für Descartes die Negierung der eigenen Naturbasis und deren Ausschaltung aus dem Erkenntnisprozeß gilt, bezeichnen die beiden Autorinnen diesen Erkenntnistyp zu Recht als asketischen.

Um zum einen ihre These zu belegen, "... daß der asketische Erkenntnistyp der bestimmende Typus von Erkenntnis in der okzidental Welt von der Antike bis zur wissenschaftlich-technischen Rationalität bei Bacon und Descartes ist (wobei in seinem Schatten immer auch andere Erkenntnisformen existiert haben), und daß ferner der asketische Erkenntnistyp eine patriarchale Gesellschaft zur Basis hat, da die Abgrenzung von Natur durch die Projektion der eigenen (aus der Sicht des männlichen Subjekts gesehen) Naturverhaftetheit auf die Frau ermöglicht wird. In dieser Form der Naturerkenntnis ist die Verselbständigung des Mittels zum Zweck bereits angelegt, da die Erkenntnis nicht ihren Ausgang von menschlichen Bedürfnissen nimmt und in deren Befriedigung nicht ihre eigentlichen Zwecke sieht. Naturbeherrschung wird vielmehr zum Selbstzweck ... in einem unendlichen Progress,...". Um zum anderen aber auch die qualitative Veränderung von Askese im historischen Prozeß aufzuzeigen, gehen die Autorinnen sowohl auf die platonische Ideenlehre als auch auf die christliche Askese näher ein, um schließlich die "Säkularisierung der Askese" durch Bacon und Descartes herauszuarbeiten. Die Säkularisierung der Askese fassen sie in Anlehnung an Max Weber als Rationalisierungsprozeß auf, der von der methodischen Askese in den Klöstern zur verinnerlichten asketischen Methode der Naturerkenntnis als "Innerweltlich-Werden" der Askese und deren Verallgemeinerung verläuft. Durch die historische Differenzierung der Askese gelingt es den Autorinnen, gegenüber der Foucaultschen Argumentation die Unterschiede wesentlich besser herauszuarbeiten.

"Daß sich nun die Säkularisierung der Askese in der neuzeitlichen Wissenschaft durch die Umstrukturierung der patriarchalen Herrschaft über die Frau vollzieht...", belegen die Autorinnen in ihrem zweiten Kapitel äußerst plausibel. "Eine der Bedingungen - so die These dieser Arbeit - für die Umwandlung der christlichen methodischen Askese in eine asketische Methode, deren Ziel die praktische Beherrschung der Natur war, war die gesellschaftliche Veränderung des Geschlechterverhältnisses und die Neuformierung der patriarchalischen Arbeitsteilung." Anhand der Analyse der Hexenverfolgungen weisen die Autorinnen den Beitrag nach, den die Kirche entgegen ihrer eigenen Intention zur Durchsetzung der neuen Ordnung, dem absolutistischen Staat, der neuzeitlichen Wissenschaft und der asketischen Ehe, geleistet hat. Insbesondere in der Fortführung der Hexenverfolgung zeigt sich das Interesse des absolutistischen Staates an der Unterwerfung der Frau unter die Ehe als Disziplinierungsinstitution zur Absicherung der absolutistischen Herrschaft. Diesen Zusammenhang von Beherrschung der äußeren Natur, der Naturbeherrschung am Menschen und der patriarchalen Reorganisation des Geschlechterverhältnisses im Absolutismus weisen die Autorinnen exemplarisch an der Analyse des Circe-Balletts von Rudolf zur Lippe nach. Es wird gezeigt, daß durch die Ausgrenzung der Frau aus der allgemeinen, "vernünftigen Ordnung" des Staates und der neuzeitlichen Wissenschaft die Vorstellung der Natur als rationale Ordnung und das männliche Subjekt als reines Verstandeswesen aufrecht erhalten und stabilisiert werden kann, denn die Unterwerfung der Frau unter die asketische Ehe ermöglicht die Negierung des Sinnlichen und dessen Kanalisierung sowie Disziplinierung.

Daß eine der wesentlichen Voraussetzungen für die Unterwerfung und Aneignung der Produktivität der Frau in der Ehe, die Enteignung der Frauen von ihren Produktionsmitteln, von ihren Lebensmitteln und ihrem Wissen, sowie ihre Enteignung von der Verfügung über ihren Körper während des Prozesses der ursprünglichen Akkumulation ist,

belegen die Autorinnen durch eine breit angelegte und differenzierte historische Analyse der Frauenarbeit und des Prozesses der Verdrängung und Marginalisierung des weiblichen Wissens.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die ursprüngliche Akkumulation, d.h. die Enteignungsprozesse sowohl durch die neuzeitliche Wissenschaft als auch in der bürgerlichen Gesellschaft durch die Form der Ehe auf Permanenz gestellt worden sind. Beides reflektieren die Autorinnen in ihrer Bedeutung für uns heute, indem sie in ihrer Schlußbemerkung sowohl auf die Emanzipationsinteressen der Frauen/und machen Männern als auch auf die Sozio-Ökonomiedebatte heute eingehen.

Es gelingt den Autorinnen, problematische Idealisierungen und vor-schnelle, durch den Forschungsstand nicht zu belegende Verallgemeinerungen, wie sie in einigen Publikationen zur Frauen- und Patriarchats-geschichte vorliegen, kritisch zu hinterfragen und auf Forschungs-defizite zu verweisen.

Die Besonderheit dieser Arbeit ist es, sehr komplexe und diffizile Gesellschaftsprozesse, die noch heute das Geschlechterverhältnis bedingen, von verschiedenen Problemebenen her und auf der Basis hetero-gener Wissenschaftsansätze plausibel herausgearbeitet zu haben. Insbe-sondere gelingt es, die Akkumulation und gegenseitige Verstärkung bestimmter Gesellschaftsprozesse in ihrer Bedeutung für die Umstrukturi-erung des Patriarchats und die Reorganisation sinnlicher Naturer-fahrung zu verdeutlichen und durch das Heranziehen vielfältiger Quellen zu belegen. Auch die gewählte Darstellungsweise der Autorinnen ist zu befürworten, da durch die Vermittlung des eigenen Produktions-prozesses dem Leser die Problemebenen, der Forschungsstand und Er-klärungsansätze besser verdeutlicht werden, als dies durch die resulta-tive Form der Darstellung möglich gewesen wäre.

Ich wünsche ihrer Publikation eine breite Rezeption und ihnen solida-rische Kritiken.

Hiltraud Schmidt-Waldherr

Inhaltsverzeichnis

	Seite
EINLEITUNG	I-VI
I. ASKETISCHER EROS UND METHODISCHE NATURERKENNTNIS	
1. Francis Bacon - die männliche Geburt des technischen Fortschritts	
1.1. Die Entzauberung des Experiments und die Technisierung von Naturerfahrung	1
1.2. Die keusche Ehe und die männliche Geburt der Zeit	13
2. Rene Descartes: Maß und Ordnung sind die Schönheit der Vernunft - die Negation des Sinnlich-Lebendigen und die Rekonstruktion der Natur als Maschine	
2.1. Wozu bedarf es einer Methode ?	19
2.2. Ich-Werdung oder: "daß aus der Zerstörung des Körpers der Untergang des Geistes nicht folgt"	21
2.3. Die Idee Gottes gleicht einer vollkommenen Maschine	24
2.4. Die Freiheit des Willens oder der Grund des Irrtums	28
2.5. Maß und Ordnung sind die Schönheit von Vernunft und Natur	31
2.6. Exkurs: Eros und Erkenntnis	
2.6.1. Wo beginnt der Kreis ?	33
2.6.2. Im Schönen zeugen: der platonische Eros	35
2.7. Asketischer Eros und Maschine	41
3. Die christliche Askese: Einheit von Eros und Erkenntnis	43
3.1. Begriffliche Bestimmung der Askese	43
3.2. Ursprünge der christlichen Askese	44
3.3. Die historische Entwicklung der monastischen Askese in Europa	46
3.4. Geistige Befruchtung und reine Geburt: das Paradoxon der Jungfräulichkeit	47
3.5. Der fleischgewordene Logos und die Bedingungen seiner Erkenntnis	51
3.6. Der unendliche Progress der inneren Reinigung	55
3.7. Die Hinwendung des asketischen Eros zur Naturerkenntnis in der Scholastik	56
3.8. Askese und Libertinage: die Ketzerbewegungen	61
4. Die Säkularisierung der Askese durch Bacon und Descartes - Von der methodischen Askese zur asketischen Methode der Naturbeherrschung	63

II.	DIE UMSTRUKTURIERUNG DES PATRIARCHATS VOM MITTELALTER ZUR NEUZEIT ALS BEDINGUNG DER REORGANISATION SINNLICHER NATURERFAHRUNG	
1.	Die Hexenverfolgung als Mittel der Reorganisation des Patriarchats und der Beherrschung der inneren Natur	
1.1.	Der freie Wille und die Schuldhaftigkeit menschlicher Natur	70
1.2.	Die Inquisition, das einigende Band des Glaubens und der Teufelspakt als soziales Kontrollinstrument	72
1.3.	Säkularisierung der Askese und die Tendenz zur Verinner- lichung von Schuld durch die Hexenverfolgung	
1.3.1.	Die Dämonisierung der mächtigen und selbstbestimmt handeln- den Frau in der Hexenverfolgung	76
1.3.2.	Die Moralisierung der männlichen Subjekte	78
1.4.	Zum Zusammenhang von Hexenverfolgung und Herausbildung einer abstrakt-formalen Rationalität im absolutistischen Staat	81
1.4.1.	Die Formierung der Identität des Individuums durch die formelle Subsumtion der Subjekte	82
1.4.2.	Die Vereinheitlichung der Wahrnehmung durch den fiktiven Blick	86
1.4.3.	Das magische Naturverhältnis als Bedrohung der staatlichen Ordnung und die Entmachtung der Hexe	89
2.	Der Wandel der Frauenarbeit und der Ehe als Bedingung einer instrumentell-distanzierten Umgangsweise mit Natur	
2.1.	Die Ehe in der kirchlich-feudalen Ordnung des Mittelalters	92
2.2.	Die sozial-religiöse Frauenbewegung des Mittelalters als Versuch der Entwicklung einer Frauenkultur	93
2.3.	Die Entfaltung der Frauenerwerbsarbeit in den Städten und ihre Marginalisierung zur Zeit der Hexenverfolgung	
2.3.1.	Prostitution	97
2.3.2.	Frauenarbeit in Handel und Handwerk	99
2.4.	Die Ehe als Institution der innerweltlichen Askese im Protestantismus	101
2.4.1.	Die protestantische Hexenverfolgung	105
3.	Die Verdrängung und Marginalisierung des weiblichen Wissens	106
3.1.	Die Verfolgung der heilkundigen Frauen und Hebammen durch Kirche und Ärzteschaft	
3.1.1.	Magische Naturerkenntnis in der christlichen Kirche	108
3.1.2.	Heilkundige Frauen und wilde Weiber	109
3.1.3.	Die Hebamme - die Geburt als kollektives Ereignis	110
3.1.4.	Die Kontrolle der Heamme und die Verfolgung der Hexe	111
3.1.5.	Die Schattenseite des selbstbestimmten Subjekts - die Frau als Naturwesen	116

3.2.	Die Auswirkungen der Hexenverfolgung auf die naturwissenschaftliche Erkenntnis	
3.2.1.	Naturerfahrenheit: Legitimationsprobleme in der Renaissance	118
3.2.2.	Die Suche nach der Universalwissenschaft als Gegenentwurf zur weiblichen Produktivität	122
3.2.3.	Nichtdisziplinierte Sinnlichkeit als Wahn	127
	SCHLUSSBEMERKUNG	128
	Literaturliste	

0. EINLEITUNG

Diese Arbeit ist ein Beitrag zu der Diskussion, die sich innerhalb der Frauenbewegung, insbesondere der feministischen Forschung, entwickelte zu der Frage, in welcher Form patriarchalische Herrschaft die Zielsetzungen, Methoden und Inhalte von Wissenschaft und ihrer Vergegenständlichung in Technik bestimmt. Wir wollen herausarbeiten, daß die "Liebe zum Identischen" (Krahl), die einen Wunsch nach asketischer Reinheit beinhaltet und sich im wesentlichen über die Abgrenzung zur Frau konstituiert, ein bestimmendes "Strukturmerkmal" patriarchalisch-okzidental Denkens ist. Exemplarisch an Francis Bacon und Rene Descartes soll gezeigt werden, daß die Liebe zum Identischen auch ihren Eingang in die neuzeitlich-bürgerliche Wissenschaft fand und in dem Konzept einer Natur, die sich nach vernünftigen Gesetzmäßigkeiten bewegt, ihren Ausdruck fand. Eine der Bedingungen - so die These dieser Arbeit - für die Umwandlung der christlichen methodischen Askese in eine asketische Methode, deren Ziel die praktische Beherrschung der Natur war, war die gesellschaftliche Veränderung des Geschlechterverhältnisses und die Neuformierung der patriarchalischen Arbeitsteilung.

In der marxistischen Technologiediskussion der siebziger Jahre wurde bereits in der Auseinandersetzung mit Hegel die Ideologie einer scheinbaren politischen Wertfreiheit von Technik und Wissenschaft der Kritik unterzogen und die Rationalität technischen Fortschritt als Resultat einer sich mit dem Kapitalverhältnis durchsetzenden "Arbeitsteilung" gefasst. Ganz allgemein wurde in Anlehnung an Hegel die Rationalität, die der Entwicklung und Konstruktion von Technik innewohnt, als Resultat eines stofflichen Auseinandersetzungsprozesses des Menschen mit Natur begriffen; in jedes technische Produkt gehen sowohl gesellschaftlich gesetzte Zwecke wie auch durch menschliche Tätigkeit (Erkenntnis und sinnlich-körperliche Tätigkeit) vermittelte Natur mit ein:

"Technische Rationalität ist erst das Ergebnis mechanischer und chemischer Kausalität, die sie nun ihrerseits auf den Begriff bringt und "technisch" zu transformieren beginnt."

(Bahr 1970:13)

"Was als Prinzip der Natur in die Technik eingeht, ist die bereits "vernünftig" gewordene Natur als Ergebnis einer Tätigkeit, die im Begriff des Naturgesetzes eine Einheit von Vernunft und Natur denkt."

(Ebd.:12)

Daß jedoch die Einheit von Vernunft und Natur erst das Resultat menschlich-zweckgerichteter Tätigkeit ist, die das Naturgeschehen nach ihren Zwecken gestaltet und so erst den einheitlichen, gerichteten und gesetzmäßigen Naturablauf herstellt, indem sie die Naturkräfte sich unter den von ihr gesetzten Bedingungen abarbeiten läßt, wurde bereits in den naturwissenschaftlichen Methoden nicht mitreflektiert.

Vielmehr wurden die kausalen Gesetzmäßigkeiten und mathematischen Formen als a priori in der Natur vorhanden angenommen, wodurch der Schein eines selbsttätigen Natursubjekts erzeugt wurde.

Mit dieser "Projektion der List der Vernunft" in Natur wird Natur für uns zur Natur an sich. (vgl. Woessler 1978) Bedingung dessen ist eine ideale, von der lebendigen Subjektivität gereinigte Form der Erfahrung von Natur, die in der Abstraktion von der eigenen Natur-

haftigkeit eine rigide Trennung von Subjekt und Objekt erzeugt - mehr noch: das Ideal dieser Form der Erkenntnis bedeutet letztlich die Eliminierung des Subjekts selbst.

Auf der Seite des Objekts heißt dies, daß alles, was sich nicht in einen berechenbaren, wiederholbaren und gesetzmäßigen Ablauf zwingen läßt, als Störfaktor eliminiert wird.

Gerade indem das eigene Tun nicht mehr reflektiert wird, von den sinnlichen und gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen geistige Arbeit sich als zwecksetzende setzt, abstrahiert wird, wird die Realisation vernünftiger Zwecke zum instrumentellen, herrschaftlichen Verfügen über Natur. (1) Der Schein eines selbsttätigen Natursubjekts reflektiert gerade nicht mehr, daß zur Realisation vernünftiger Zwecke in der Auseinandersetzung mit Natur sinnlich-körperliche Arbeit notwendig ist. (vgl. Woessler 1978)

Was jedoch auch in der marxistischen Wissenschafts- und Technikkritik nicht mitreflektiert wurde, war, daß die sinnlich-körperliche Arbeit der Frau den gesellschaftlichen Stoffwechselprozeß von Mensch und Natur wesentlich mitbestimmt, indem zum einen die Arbeit der Frau im Privaten dem männlichen Subjekt es ermöglicht von seiner Naturhaftigkeit zu abstrahieren, zum anderen gerade ihrer Arbeit zum wesentlichen wird, was dem kapitalistisch-technischen Fortschritt zum unwesentlichen wurde: die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und die Arbeit mit der lebendigen Subjektivität des Menschen.

Daß die Ausgrenzung des Subjektiven, die rigide Trennung von Subjekt und Objekt und die selbstdisziplinierte Herangehensweise im wissenschaftlichen Forschungsprozeß wesentlich mit der Ausgrenzung der Frau und des Weiblichen (das heißt für uns hier: die materielle und immaterielle Arbeit am Menschen und seinen Wünschen und Bedürfnissen) zusammenhängt, daß die gesellschaftliche Blindheit gegenüber der Arbeit der Frau und die gesellschaftliche Nichtanerkennung weiblicher Subjektivität als Prinzip auch in die Methoden von Wissenschaft eingehen und instrumentelle Vernunft mitbestimmt, wurde bereits von Evelyn Fox-Keller und Jessica Benjamin formuliert. Wesentlich für uns ist hier, daß sie das Verhältnis des Erkenntnissubjektes zum Körper, zur Sinnlichkeit und zur äußeren Natur zum Ansatz nehmen und die Frage stellen, in welcher Form sich dieses Verhältnis über die Beziehung zur Frau vermittelt. Denn jeder Versuch, der nicht die Naturhaftigkeit des Erkenntnissubjektes einerseits, sowie andererseits die Reduzierung der Frau auf Natur als geschichtlichen Prozeß begreift, schreibt den Dualismus von Geist/Mann und Natur/Frau fest, den es doch aufzulösen gilt.

1 Es ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß wir keineswegs davon ausgehen, daß die Zwecke, von denen wissenschaftliche Naturerkenntnis bestimmt ist, identisch seien mit denen des Kapitals. Zustimmend ist hier Bahr zu zitieren:

"Diese Identität technischer Rationalität mit der erkannten Natur ist objektiv ebensosehr Schein wie Wirklichkeit der gesamten technischen Entwicklung. So sehr diese Dialektik Bedingung der Herrschaft ist, ist die Entfremdung, die in der technologischen Naturerkenntnis gesetzt wird, dennoch nicht mit der Entfremdung durch die herrschenden Zwecke identisch, sonst müßte man annehmen, es gäbe notwendig Herrschaft, solange Natur nicht restlos erkannt ist."

(Bahr 1970:92)

Doch während Benjamin und Fox-Keller aus psychoanalytischer und psychogenetischer Perspektive von einem gesellschaftlich produzierten weiblichen Charakter ausgehen, wollen wir die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung als gesellschaftliche Bedingung der Formierung sinnlicher Erfahrung, so wie sie in Wissenschaft eingeht, zum Ansatz nehmen.

Mit Adorno und Horkheimer, die in ihrer Erkenntniskritik die Dialektik von innerer und äußerer Naturbeherrschung entfalteten, ist davon auszugehen, daß die rigide Verdrängung lebendiger Subjektivität wesentlich mit der "Inthronisierung des Mittels zum Zweck", mit einer Rationalität, in der Naturbeherrschung sich zur Herrschaft über den Menschen verselbständigt, zusammenhängt. Mit der Verleugnung seiner Naturhaftigkeit, seiner sinnlichen Wünsche und Bedürfnisse, ist es dem patriarchalbürgerlichen Subjekt nicht mehr möglich, deren Erfüllung als Zwecke des gesellschaftlichen Fortschritts und technischer Entwicklung zu erkennen. Fortschritt wird damit zu einem unendlichen Regreß, da sein Motiv verkannt und doch immer wieder gesucht wird. (1) Lust, Hingabe, Genuss, können nur als vernichtende Auflösung des mühsam errungenen Selbst erlebt werden, Naturbeherrschung verselbständigt sich und wird zum inhaltslosen Selbstzweck gesellschaftlicher Entwicklung. Paradoxiertweise wird in diesem Bestreben nach rigider Selbstkontrolle - was nicht nur die Herrschaft über sich selbst, sondern auch über diejenigen impliziert, die sein Leben (re-)produzieren und deren Subjekthaftigkeit das Subjekt genauso verleugnet, wie seine eigene Naturhaftigkeit - Selbsterhaltung zur Vernichtung des Selbst:

"(...) mit der Verleugnung der Natur im Menschen wird nicht bloß der Telos der auswendigen Naturbeherrschung, sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig. In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig, und die Inthronisierung des Mittels zum Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar. Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes, als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig bestimmt sind, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll."

(Horkheimer/Adorno 1969:51)

Sowohl Ursula Beer als auch Jessica Benjamin haben bereits herausgearbeitet, daß Horkheimer/Adorno ihre Analyse aus der Perspektive des männlichen Subjekts, wenn auch kritisch, formuliert haben. Wurde in der Darstellung des Odysseus, für Horkheimer/Adorno der Prototyp des bürgerlichen Helden, und Gefährten noch die Herr-Knecht-Dialektik entfaltet, so wird die Abhängigkeit und Konstitution des Herrn von der und durch die Arbeit der Frau nicht mehr entwickelt. (vgl. Benjamin

1 J. Benjamin geht davon aus, daß dieser unendliche Regreß mit der Verdrängung der Mutter und einem nicht gelungenen Ablösungs- und Differenzierungsprozeß in der Kindheit zusammenhängt; u.A. nach ist dies zu erweitern auf die gesellschaftliche Verdrängung der Arbeit der Frau. Um die Arbeit der Frau zu bestimmen, erscheint es und generell notwendig, ökonomische und psychologische Kategorien miteinander zu verbinden.

1985) Es fehlt das Substrat patriarchaler Herrschaft, die Aneignung der Produktivität der Frau, wie auch die Bedeutung männlicher Homosexualität in der griechischen Gesellschaft und Philosophie, die den Ausschluß der Frau aus dem Allgemeinen bedeutete. (vgl. Beer 1985:27) Darüberhinaus erscheint uns aber auch die Rückprojizierung des bürgerlichen "Helden" in die Antike nicht unproblematisch; werden nicht gerade auch dadurch die Spuren des Geschlechterkampfes, der sich in der "Urgeschichte der Subjektivität" zugetragen hat, und seine Verliererin, die magische Verföhrerin Circe, zum bloßen Mythos. Es versanken nicht einfach nacheinander mimetische, magische und metaphysische Weltbilder, sondern im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit hatten sich magische Wissensformen herausgebildet, durch deren Übernahme, Abgrenzung von ihnen und schließlich Ausgrenzung Wissenschaft sich erst konstituierte, wie Merchant herausarbeitet. (vgl. Merchant 1980; Kimmmerle 1982:23,102f.) Zu den magischen Vorläufern der Wissenschaft zählten jedoch nicht nur die Alchemisten, sondern auch die weisen Frauen und Hebammen, über deren Verfolgung nicht nur die Frauen von ihrem Wissen enteignet wurden, sondern auch der Streit zwischen den Vertretern des naturphilosophisch-magischen, des theologischen und des naturwissenschaftlichen Wissens ausgetragen wurde.

Den auslösenden Denkanstoß für das Begreifen des Zusammenhangs zwischen dem Verhältnis zur Frau und dem zur Natur, das sich im abendländisch-rationalen Denken niederschlägt, gab zum einen Gerburg Treusch-Dieters Ansatz der Aneignung weiblicher Produktivität als Bedingung patriarchalisch-männlicher Transzendenz, zum anderen Hans-Jürgen Krahls Konzept der Liebe zum Identischen, für das er die platonische homoerotische Liebe und ihre Bedeutung für Platons Erkenntnislehre zum Ausgang nimmt.

Nach Gerburg Treusch-Dieter wurde im antiken Griechenland die Konstitution des Geistig-Jenseitigen als Ablösung und Überwindung weiblicher Produktivität begriffen. Das strukturelle Gewaltverhältnis: die Domestizierung der Frau und die Ausbeutung ihrer Arbeit in der Ehe, das in die Etablierung des Geistig-Jenseitigen einging, wurde als Nicht-Wissen aus der Gesellschaft ausgegrenzt und weibliche Produktivität neutralisiert. (vgl. Treusch-Dieter 1982;1984) Weibliche Produktivität ist durch das spezifische Arbeitsvermögen der Frau doppelt bestimmt: sie umschließt einerseits das subjekthafte Hervorbringen von Leben, andererseits die durch die jeweilige gesellschaftliche Produktionsweise und patriarchalische Arbeitsteilung bestimmte Arbeit der Frau.

Die Liebe zum Identischen ist die Liebe zur obersten Idee, die reine Einheit von Denken und Sein ist. Ihr Ideal ist der als autonome, reine Form, unabhängig von aller Stofflichkeit und Fleischlichkeit sich selbsterzeugende Geist. Die Liebe zum Identischen ist als Flucht vor der chaotischen Mannigfaltigkeit des fließenden Lebens in der Natur zu begreifen, und als Abgrenzung zur Frau, da ihre Produktivität, die in doppelter Weise die Kontinuität des Lebens herstellt und erhält, durch ihren Körper und ihre Arbeit, dem Reich der Naturnotwendigkeit zugeschlagen wird.

Während sich in der platonischen Philosophie Erkenntnis und die Liebe zum Identischen noch über die homoerotische Liebe zum schönen Jüngling, genauer: zum schönen männlichen Körper, vermittelt, so wird in der christlichen Askese die Homoerotik in direkter Beziehung zu Gott gelebt. Die christliche Askese stellt ein Abstraktwerden der platonischen homoerotischen Liebe dar. (vgl. Krahls 1971) Um die beiden ambivalenten Antriebsmomente der Liebe zum Identischen zu bestimmen, haben wir den von Leo Kofler und Elisabeth List geprägten Begriff des "asketi-

schen Eros" übernommen. (vgl. List 1984) Der asketische Eros ist bestimmt von dem Wunsch nach Erfüllung und paradiesischer Aufgehobenheit einerseits, andererseits danach, der Lebensnotwendigkeit, der sinnlich-körperlichen Auseinandersetzung mit Natur zu entfliehen. Als "Strukturmerkmale" der Liebe zum Identischen sind festzuhalten: In der Liebe zum Identischen verkehrt sich das Verhältnis von Leben und Tod. Die Synthese ihrer beiden ambivalenten Momente ist das Streben nach reiner, unbefleckter Lust, die Sehnsucht nach absoluter Auflösung der Tod. "Reine Lust ist Askese." Doch: "Rein ist nur der Tod, die vom Leben der Natur entlohene Identität." (Krahl 1971:117) Liebe und Leiden werden eins. In diesem Zusammenhang ist die Beobachtung festzuhalten, daß es in der christlichen Askese auch Tendenzen gab, in den Gegenpol der Askese, in orgiastische Sexualität, umzuschlagen. Die Liebe zum Identischen ist als Versuch zu begreifen, sich in der Aneignung des Weiblichen von der Abhängigkeit von der Frau und ihrer Produktivität zu lösen. Andererseits ist in ihr auch eine Sehnsucht nach Verschmelzung mit dem Weiblichen enthalten.

Die Liebe zum Identischen stellt eine repressive und sublimierte Form der Homosexualität dar und ist keinesfalls mit der gelebten Homosexualität zu verwechseln. Die gelebte Homosexualität ist gerade auch in den Gesellschaften, die von der Liebe zur obersten Einheit geprägt sind, höchstens stillschweigend geduldet, meist aber verpönt und verfolgt.

Die Liebe zum Identischen ist keine unabhängige Struktur, die sich in gleicher Form durchgängig und notwendig durch die Geschichte hindurch erhalte, sondern für uns erst einmal ein theoretisches Konzept, um die Unterdrückung von Frauen, ihren Ausschluß als Subjekt aus der Geschichte und der Philosophie, und den Dualismus von Geist/Mann und Körper/Frau/Natur zu begreifen, wie auch psychologische Kategorien historisch aufzulösen, um nicht etwas als Natur des Menschen erscheinen zu lassen, was keine solche ist.

Wir haben uns die Anfänge der neuzeitlichen Wissenschaft vorgenommen, in der sich die Einheit von Natur und Vernunft erst herstellte und Wissenschaft und Technik eine gemeinsame Entwicklung begannen, und diesen Prozeß in Verbindung mit der "Reorganisation des Patriarchats" (Gerhard/Janshen, Schmidt-Waldherr/Woesler de Panafieu 1982:116) zu Beginn der Neuzeit untersucht. Leitthese dieser Arbeit ist, daß die Abwendung von einer rein asketischen, kontemplativen Haltung zur Natur und die Hinwendung zu einer reinen, und doch gleichzeitig praktischen, auf Erfahrung sich beziehenden Naturerkenntnis, einer allgemeinen gesellschaftlichen Formierung der Subjekte und ihrer sinnlichen Erfahrung bedurfte, in der "Innen" und "Außen" klar geschieden sind und so etwas wie eine innere "Psyche" überhaupt erst entstand. Dieses neue Naturverhältnis setzte sich durch über ein verändertes sinnliches Verhältnis zur Frau und die Neubestimmung ihrer Arbeit. Dieser Prozeß war eine der Bedingungen der Möglichkeit einer reinen, praktischen, instrumentellen Naturerkenntnis; das Subjekt konnte sich den Wirkungen der Natur aussetzen, ohne von ihnen berührt zu werden oder sich in ihnen zu verlieren und so die Natur unter die von ihm gesetzten Bedingungen zwingen.

Während der mittelalterliche Asket und Scholar noch selbst die Arbeit der Disziplinierung seiner sinnlich-fleischlichen Natur vollzog, sich mit seiner Bedürftigkeit und seinen Wünschen und Trieben auseinandersetzte, so wurde die Arbeit der inneren Naturbeherrschung mit der Neuformierung des Patriarchats zunehmend der Frau übertragen.

Diese spezifische Einbeziehung und gleichzeitige Ausgrenzung der Frau und ihrer Arbeit war eine der Bedingungen für die Durchsetzung einer rational-instrumentellen Form der Naturbeherrschung.

In Teil I wird anhand einer textimmanenten Interpretation der erkenntnistheoretischen Schriften von Descartes und Bacon das Verhältnis des Erkenntnissubjektes, bzw. das in den Methoden gesetzte Verhältnis zum Körper, zur Sinnlichkeit und zur äußeren Natur, sowie das in ihren Theorien zum Ausdruck gebrachte Verhältnis zur Frau aufgearbeitet. Desweiteren soll philosophiegeschichtlich die Genese des asketischen Eros untersucht werden. Wir haben uns Francis Bacon und Rene Descartes - zwei der wichtigsten und einflußreichsten Vertreter der neuzeitlichen Wissenschaft des 17. Jahrh. vorgenommen, da sie mit ihren Methoden und der Entdämonisierung von Natur erst die gedankliche Einheit von Natur und Vernunft geschaffen haben und damit die Umsetzung von Rationalität in technische Rationalität ermöglichten. Zum anderen sind beide als "Wendephilosophen" zu bezeichnen, da sich in ihren Theorien noch deutlich die Spuren der vorhergehenden Denkweisen finden. In unterschiedlicher Gewichtung sind bei ihnen beiden noch die Elemente der neuplatonisch-magischen Naturphilosophie (Bacon) und des scholastischen Gottesbegriffs (Descartes) enthalten.

Sowohl bei Bacon als auch bei Descartes ist die Ausschaltung der eigenen Naturhaftigkeit und die Reinigung von der unmittelbar sinnlichen Erfahrung Bedingung von Erkenntnis sowie eines praktischen Eingreifens in Natur. Bei beiden findet diese Reinigung in Bezug auf Gott statt, bei Bacon in seinen Gebeten, die in dicht gedrängter Form seine Vorurteilslehre enthalten, und bei Descartes in der Vergewisserung seiner Existenz als denkendes Wesen durch Gott und den asketisch-reinigenden Zweifel. Entscheidend für beide ist, daß die Einheit von Vernunft und Natur, die Annahme eines gesetzmäßigen und geordneten Ablaufs der Natur, sich über die Annahme eines göttlichen Wirkens in Natur herstellt, was Descartes jedoch klarer herausarbeitet als Bacon. Während die Umwandlung der Liebe zum Identischen in die Rekonstruktion der Natur als Maschine sich bei Bacon über das Experiment vermittelt, so wird diese bei Descartes über eine imaginäre Schöpfung der Welt, die eine Nachahmung der göttlichen Schöpfung durch das Subjekt ist, vollzogen. Liebe als Erkenntnisprinzip taucht bei beiden Philosophen nur als Liebe zu Gott auf, nicht als ein Verhältnis zur Natur. Bei Descartes drückt sich dies allenfalls als Faszination an der Schönheit einer geordneten und geregelten zweiten Natur aus. Dies entspricht einer sich anbahnenden gesellschaftlichen Entwicklung, in der Liebe zunehmend nur noch die privaten Beziehungen der Menschen bestimmt.

In Teil II werden die gesellschaftlichen Bedingungen für die Neuformierung der sinnlichen Erfahrung und des veränderten Naturverhältnisses im Zusammenhang mit der Reorganisation patriarchalischer Herrschaftsverhältnisse untersucht. Dazu behandeln wir folgende Aspekte:

1. Die Verallgemeinerung der Askese durch die Hexenverfolgung und die Hexenverfolgung als Mittel der Reorganisation des Patriarchats.
2. Die ökonomische Enteignung der Frau und das Innerweltlichwerden der Askese durch die Ehe.
3. Die Enteignung und Aneignung des Wissens der weisen Frauen und Hebammen, die einherging mit der Herausbildung der neuzeitlichen Wissenschaft.

Zum Schluß soll noch einmal bestimmt werden, in welcher Weise Descartes und Bacon mit diesen gesellschaftlichen Veränderungen in Verbindung stehen.

1. ASKETISCHER EROS UND METHODISCHE NATURERKENNTNIS

1. Francis Bacon - die männliche Geburt des technischen Fortschritts

1.1. Die Entzauberung des Experiments und die Technisierung von Naturerfahrung

"...dem Geiste einen neuen und sichern Weg durch eben jene Sinneswahrnehmungen" (Bacon, 1962:22) zu weisen - darin sieht Francis Bacon seine Aufgabe.

Den Weg der Wahrheit soll also der Geist gehen, geleitet von Bacon durch ein Labyrinth von Sinnesindrücken und ein Dickicht von Erfahrungen. Was ist das Ziel des neu gebahnten Weges? Ein magisch-intimer Ort: Bacon fordert alle diejenigen, die Geist und Mut haben, ihm zu folgen, auf

"...um endlich einmal aus den Vorhallen der Natur, welche schon von einer Unzahl von Besuchern erfüllt sind, in ihr innerstes Heiligtum einzudringen." (Ebd.:25)

Sein Ehrgeiz gilt dabei keineswegs der Rolle des eifersüchtigen Liebhabers und Eingeweihten der Natur, sondern im Gegenteil: er handelt erklärtermaßen in bürgerlich-demokratischer Absicht, da er gewissermaßen durch Anlegen einer Infrastruktur durch das Dickicht der Sinnesindrücke diesen sakralen Ort für jedermann zugänglich und verfügbar machen und damit zugleich profanisieren will. Die Geheimnisse der Natur sollen nicht länger nur einer Elite offenstehen, die sowieso mehr Schaden als Nutzen angerichtet habe. Nutzen, d.h. bei Bacon: durch Werke die Natur besiegen, statt durch Worte den Gegner, solcher Nutzen ist erst von einem systematischen und technisierten Forschungsprozeß zu erwarten. In dieser Hinsicht läge die Wissenschaft weit hinter dem Stand des Handwerks zurück, in dem längst technische Erfindungen entwickelt seien.

Die Technisierung des Denkens selbst ist es auch, die die "Demokratisierung" der Wissenschaft erlaubt, indem der gemeine Verstand durch Hilfsmittel und Instrumente geleitet und unterstützt wird und damit "Genie", aber auch erworbene und tradierte Erfahrung überflüssig werden. (vgl. Bacon 1962:42)

Diese Herstellung von Allgemeinheit mittels der Anwendung von Instrumenten sowie der Leitung des Verstandes ist das Charakteristische und Neue an Bacons Methode. In dem so betriebenen Forschungsprozeß ist das Resultat bereits antizipiert:

"Es bleibt nur noch ein Weg zur Rückkehr offen: nämlich die ganze Arbeit des Geistes von vorn wieder anzufangen, denselben von Anfang an durchaus nicht sich selbst zu überlassen, sondern ihn stets zu leiten und die Sache wie durch Maschinen zu bewerkstelligen." (Ebd.:22)

Am Ziel des Weges, im innersten Heiligtum der Natur, stoßen wir zu unserer Überraschung auf die Maschine.

Bacon spricht in seiner Vorurteilslehre noch deutlich aus, welcher Einschränkung und Vereinheitlichung von Sinnlichkeit und Verstand es bedurfte, um dieses Ziel zu erreichen und welche anderen Wissensformen zuvor entmachtet werden mußten.

Die Vorurteilslehre enthält den Vorwurf der "idolatry", des Anbetens falscher Götzen, denen die Menschen im allgemeinen und die Wissenschaftler seiner Zeit im besonderen anhängen. Sie basiert auf der Annahme, daß dem menschlichen Verstand durch den Sündenfall die unmittelbare Einsicht in die Natur verschlossen sei. Das menschliche Erkenntnisvermögen wurde zu einem verzauberten Spiegel, der die Wahrnehmung der Dinge verzerrt. Der Weg des Menschen zur Rückkehr ins Paradies, seine Wiedereinsetzung in den Stand, in dem er über Natur verfügte und diese zu seinen Diensten stand, ist nur zu finden über den Glauben, harte Arbeit und die Reinigung des menschlichen Verstandes von seinen falschen Bildern und der Fixierung auf falsche Autoritäten:

"For Bacon the freeing of minds depends upon a revision of mans attitude to the world, and is part of the reform of knowledge, but also a more vital reform bearing on ethics and religious faith. The struggle against the false images in the mind of man has become a means of redemption. Man must be purified to receive the true images of things and the New Logic is the way of purification." (Rossi 1968:163)

Der Fortschrittsgedanke Bacons ist damit geprägt von einem strengen Protestantismus, der stellenweise an den Calvinismus erinnert. Der Weg der Erlösung des Menschen, seine Reformation sowie die der Religion fallen in Eins mit dem Fortschritt der Wissenschaft. (vgl. Rossi 1968:164) So hat auch niemand vor Bacon mit einer derartigen Vehemenz gefordert, daß Wissenschaft im Dienste des allgemeinen Wohls der Menschheit zu stehen hätte. Technischer Fortschritt soll das biblische Versprechen einlösen, ein Leben zu führen ohne die Mühsal von Arbeit, Krankheit und Not. Bacon eröffnet damit der Vorstellung des Paradieses, der Erfüllung und des Glücks, einen Weg ins Diesseits, der durch die katholische Kirche verschlossen war.

Doch die Befreiung und Emanzipation des Menschen von den Zwängen der mittelalterlichen Kirche geht einher mit der Übernahme ihrer asketischen Ideale; Bedingung des Paradieses bleibt auch für Bacon die Reinigung des Menschen von seinen Leidenschaften und Affekten, letztlich wieder der Verzicht.

Die Zweischneidigkeit dieser Emanzipation wird in den Abgrenzungen, die er in seiner Vorurteilslehre vornimmt, deutlich. Die Kritik an einer elitären wissenschaftlichen Cliquenbildung verbindet sich mit einer Warnung vor dem Einfließen von Subjektivität in den Forschungsprozeß. (vgl. Bacon 1962:39/40)

In den Abschnitten über die Vorurteile der Bühne im Novum Organum unterscheidet Bacon drei philosophische Sekten, von denen er sich abgrenzt: die sophistisch rationale, die dem Aristoteles verpflichtet ist, die mystische Sekte, die er als Anhänger von Platon und Pythagoras identifiziert und als drittes die empirische Sekte, die ebenfalls von "sophistischen" Elementen nicht frei ist. Diese drei "Sekten" entsprechen Bacons eigenen Vorläufern: der Scholastik, der hermetischen Richtung des Neuplatonismus, deren hervorragendste Vertreter Ficino und Giordano Bruno waren (vgl. Yates 1964) sowie den Magiern, Alchemisten und Naturforschern seiner Zeit, die alle in irgendeiner Form vom Hermetismus geprägt waren.

Der Vorwurf, den Bacon gegen diese erhebt, ist ihre Orientierung an den antiken Philosophen: "...sie suchen das Leben unter den

Toten." (Bacon 1962:45)

Da sie ihre Vorbilder in der Vergangenheit suchen, haben sie eine mündige Wissenschaft und einen zukunftsorientierten, einheitlich organisierten Fortschritt zum Zwecke der Naturbeherrschung bisher verhindert.

Die wesentliche Umwandlung, die Bacon in seiner Auseinandersetzung mit der Scholastik vollzieht, lässt sich an dem neuen Gottes- und Wahrheitsbegriff, den er ihr entgegenhält, ablesen. Dem Vorwurf, der insbesondere zur Zeit der Hexenverfolgung von seiten der Kirche gegen die empirische Erforschung der Natur erhoben wurde, nämlich sich dabei in einen Abgrund betäubender Verwirrung zu verlieren und sich von der göttlichen Weisheit abzuwenden (vgl. Bacon 1962 :91), entzieht er sich, indem er sich von der Naturphilosophie abgrenzt. So unterscheidet er zwischen den Götzenbildern des menschlichen Verstandes, denen die Naturphilosophen verfallen seien, da sie aus Hirngespinnsten ihre Weltmodelle errichteten, und den wahren, in der Natur verborgen liegenden Werken des Schöpfers:

"Jene sind nichts als willkürliche Abstractionen; diese aber das wahre Gepräge des Schöpfers in dem Geschaffnen, sowie wir es in der Körperwelt in treuen Zügen dargestellt finden. Wahrheit und Nützlichkeit fallen hier völlig in Eins, und die wirklichen Dinge verdienen mehr darum beachtet zu werden, weil sie Unterpfänder der Wahrheit, als weil sie fürs Leben nützlich sind." (Ebd.:92; Hervorh. d. Verf.)

Diese Gleichsetzung von Wahrheit und Nützlichkeit sowie das Postulat, den den Menschen an sich verborgenen Gott durch seine Werke zu erkennen ist charakteristisch für ein protestantisches Religions- und Naturverständnis.

"Man glaube eben aus der empirischen Erfassung der göttlichen Gesetze in der Natur zur Kenntnis des "Sinnes" der Welt emporsteigen zu können, der auf dem Wege begrifflicher Spekulationen bei dem fragmentarischen Charakter der göttlichen Offenbarung - ein calvinistischer Gedanke - doch nie zu erfassen sein werde. Der Empirismus des 17.Jh. war der Askese das Mittel, Gott in der Natur zu suchen. Er schien zu Gott hin-, die philosophische Spekulation von Gott abzuführen." (Weber 1981:233)

Da wissenschaftlich-technischer Fortschritt mit Religiosität zusammenfällt, war für Bacon das Studium des "Buches der Schöpfung" durch induktive Wissenschaft ein Weg der Verehrung Gottes. Denn Gott hatte den Menschen zur Herrschaft über die Natur bestimmt, und es war die Sünde der antiken Philosophen und ihrer scholastischen Verehrer, das "Buch der Schöpfung" nicht zu würdigen, sondern vielmehr sich in bloßen Theorien zu verlieren und damit den Stand der Herrschaft des Menschen über die Natur verloren zu geben.

Als gesellschaftliche Träger dieser fortschrittshemmenden Philosophie identifizierte Bacon den Feudalismus und die vor-anglikanische Kirche als Feudalmacht.

Er begrüßte von daher die elisabethanische Kirchenreform, da er hoffte, daß mit der Konfiszierung und Aufteilung des Klosterbesitzes die bürgerlichen Kräfte gestärkt und Manufakturen und Handel aufblühen würden:

"The fight for science in industrie was thus associated in Bacons mind with the reform of philosophie and the reform of religion."
(Farrington 1951:151)

Ist der Kern der Kritik am Aristotelismus und seiner scholastischen Anhänger, daß sie mit der Überschreitung der Grenzen von Metaphysik und Theologie ein operatives Verhältnis zur Natur (vgl. Bacon 1962:55) verhindert hätten, so ist das Verfehlen der Empiriker in genau der entgegengesetzten Richtung zu suchen. Ihnen billigt Bacon zwar einen richtigen Ansatz zu, nämlich den der Erfahrung, aber er bemängelt das unmethodische, unsystematische Umgehen mit ihr. Erfindungen seien nur "zufälligerweise und durch buntes Experimentieren" (Ebd.:84) zustande gekommen, wogegen er nun die Einbeziehung von Prinzipien, Grundsätzen, Logik und ein methodisches Vorgehen fordert.

"Unsere Art und Weise ist aber - wir wiederholen es nochmals - nicht, Werke aus Werken, Versuche aus Versuchen, nach Art der Empiriker, sondern aus Werken und Versuchen erst Ursachen und Grundsätze, und aus diesen wieder neue Werke und Grundsätze nach einer gesetzmäßigen Auslegung der Natur zu entwickeln."

(Ebd.:85)

Ein Fortschritt in der Technik- und Wissenschaftsentwicklung ist nach Bacon vom Handwerk allein, vom arbeitenden, auf Erfahrung beruhenden Umgang mit Natur nicht zu erwarten; hinzu muß erst eine bestimmte Distanz, Abstraktionsfähigkeit und die Einbeziehung des geleiteten Verstandes, kurz: die Methode treten, die die Erfahrung und das praktische Umgehen mit dem Material organisieren muß.

Immer wieder hebt er hervor, daß nicht unmittelbare Anwendbarkeit seiner Wissenschaft im Sinne praktischer Verbesserungen - etwa von Werkzeugen - allein sein Ziel sei - vielmehr ginge es um den mittelbaren, dafür aber weitreichenderen Fortschritt der Erfindungskunst.

Wenn nun ein Empiriker über die Erfahrung hinausgehe, so sei es grundsätzlich verkehrt und von Übel, Sinndeutungen des gesamten Weltzusammenhanges zu verfolgen (vgl. Bacon 1962:45). Bacon warnt vor einer Philosophie, wie sie z.B. von Gilbert entwickelt wurde, die auf einigen zugrundeliegenden Versuchen eine metaphysische Interpretation der Weltordnung aufbaut. Gilbert begriff in seiner Magnetismuslehre den Magneten als "einen beseelten Stein, der Teil und geliebter Sohn der beseelten Mutter, der Erde, ist" (Gilbert, zit. nach Zilsel 1976:101) und der die Kraft und Substanz der Erde bewahrt, aus deren Innerem er genommen ist. Ebenso wie die Erde hatten für Gilbert auch Planeten und Sterne eine Seele.

Die Vorstellung einer Beseelung der Natur war in der Renaissance weit verbreitet und ist u.a. Zielscheibe der Kritik Bacons an der neuplatonischen/hermetischen Philosophie. Ihre magischen Vorstellungen übten großen Einfluß auf Medizin, Astrologie, Malerei, Musiklehre und Alchemie aus. Sie betrachtet den Kosmos als eine harmonische Ganzheit, die von der universellen göttlichen Kraft der Liebe durchdrungen und beseelt wird. Die darin enthaltenen Dinge und Wesen sind durch Sympathien und Antipathien miteinander verbunden und der Mensch spiegelt in sich den gesamten Kosmos wieder.

Für Bacons Ziel einer vereinheitlichten, naturbeherrschenden Wissenschaft ist ein solches Naturverhältnis, das auf sympathetischer Teilhabe, und nicht auf Distanz beruht, nur hinderlich:

"Die pythagoräische Philosophie gebar das Monstrum der Phantasie,

welches von der Schule Platos und anderer ernährt und auch aufgezogen wurde, daß nämlich die Welt ein einziges lebendiges Tier sei; (...). Wenn aber die Welt lebt, folgert man weiter, so hat sie auch eine Seele, einen Geist, und diesen nennen sie die Weltseele, den Weltgeist; dieser ist nicht Gott selbst, sondern eben die essentielle Form der Welt. (...), was auf irgendeinem Orte der Welt geschieht, wird überall empfunden, einzig und allein durch den lebendigen Zusammenhang des Ganzen. Hieran knüpft sich dann wieder die tolle Meinung, daß der menschliche Geist, der Mikrokosmos, durch bloße Imagination und festen Willen die ganze Natur beherrschen könne." (Bacon, zit. nach Heidelberger/Thiessen 1981:160)

Trotz dieser Diffamierungen sind in Magie und Alchemie zwei von Bacons wichtigsten wissenschaftsgeschichtlichen Wurzeln zu sehen, insbesondere die Alchemie war es, die den experimentellen Empirismus am weitesten und durchgängigsten entwickelte (vgl. Krohn; in Böhme/van den Daele/Krohn 1977:67-73).

Im Unterschied zum modernen Experiment sind jedoch die Naturvorgänge für den alchemistischen Experimentalismus nicht rational faßbar und berechenbar, sondern magisch, d.h. es bleiben verborgene, in den Körpern wirkende, beseelte Kräfte. Doch für die Naturphilosophie der Renaissance galten diese Kräfte schon als durch immaterielle, symbolistische Eingriffe des Menschen als beeinflussbar. Jedes chemische, materielle Experiment der Alchemie ist von solchem Einflußnehmen begleitet.

Bei den ersten (den Magiern und Alchemisten, d.Verf.) ist die Trennung zwischen Zeichen und bezeichneter Realität nicht vollzogen. Die Welt der Magier und Alchemisten ist symbolisch. Bei den magischen Sprüchen spielt die Wortwahl eine hervorragende Rolle, und bei den alchemischen Rezepten wird häufig die Zuordnung der Mischungsverhältnisse über die magischen Quadrate in Abhängigkeit von der Buchstabenfolge des Wortes in der hebräischen "Ursprache" konstruiert." (Ebd.:72)

Der Einfluß der Alchemisten scheint noch am deutlichsten in Bacons Erklärung der Naturvorgänge durch. Den Erhaltungs- und Transformationsprozessen legt er die alchemistischen Begriffe der Assimilation, Erzeugung und Irritation der Substanzen bei (vgl. Rossi 1968:14). Auch animistische Vorstellungen sind ihm nicht fremd, da alle massenhaften Körper für Bacon einen unfühlbaren, jedoch unbelebten Geist besitzen (vgl. Bacon 1962:209/210).

Ebenso sieht er, daß daß das heilkundige Wissen der Hexen und alten Weiber eine Konkurrenz für die studierten Mediziner darstellt, da es deren Wissen um die Naturvorgänge überlegen ist (Bacon 1966:381/382). Bacon geht es nun darum, einerseits an die alchemistisch-magische Tradition anzuknüpfen, sich aber andererseits scharf von dieser, durch die Hexenverfolgung in Verruf gebrachten und verfolgten Wissensform abzugrenzen. So ist sein erklärtes Ziel, das Experiment von seinen anrüchigen Praktiken und seiner Einbettung in einen beseelten Kosmos zu reinigen, um Magie in christliche Magie, Wissenschaft zu verwandeln (vgl. Bacon 1966:350/351). Die Versuche, mittels der sympathetischen Teilhabe an Natur, Zahlen und Symbolen diese zu beeinflussen, sind für Bacon Phantasmen, die einer unbeherrschten menschlichen Einbildungskraft entspringen:

"Also werden diejenigen welche mit einer unsinnigen und unmächtigen Begierde zu demjenigen getrieben werden, wa sie nur durch den Dunst und Nebel ihrer Einbildung zu sehen glauben, statt der Wercke nichts anderes als leere Hoffnungen und einige ungestalte und schreckliche Gespenster ergreifen." (Bacon 1966:352)

Anstatt ihre Begierden zu zügeln und im Schweisse ihres Angesichts diszipliniert die göttliche Wahrheit in der Natur zu suchen, methodisch von den einzelnen Naturerscheinungen zu den mittleren Ursachen emporzusteigen, überheben sich die Alchemisten über die Schranken, die Gott ihnen gesetzt hat. Da sie nicht fähig sind, ihre Gefühle im Zaum zu halten und von diesen zu abstrahieren, sind sie nur zu monströsen Ausgeburten der Phantasie befähigt, jedoch nicht zu einem systematischen und auf Naturbeherrschung ausgerichteten Fortschritt.

Wie das obige Zitat zeigt, verfällt Bacon keineswegs dem Hexenwahn, wie Carolyn Merchant und in Anlehnung an sie Erika Hickel und Elvira Scheich behaupten (vgl. Merchant 1980:170, Hickel 1984:37, Scheich 1985:84). Er ist in dieser Hinsicht aufgeklärter als viele seiner Zeitgenossen. Doch indem er die Naturphilosophie der Ketzerei bezichtigt, ordnet er sich jenen Autoritäten, der Kirche sowie James I., die die Betreiber der Hexenverfolgung waren, wieder unter. Was durch diese unmittelbar in den Hexen verfolgt wurde, nämlich ein auf magischer Naturerfahrung beruhendes Wissen, davon grenzt sich Bacon schärfstens ab. Die Naturphilosophie ist für Bacon:

"...nicht nur eine schwärmerische Philosophie, sondern auch eine ketzerische Religion.(...) Es ist also wohlgetan, nüchternen Sinnes dem Glauben zu lassen was des Glaubens ist." (Bacon 1962:45)

Aus der scientia universalis wird jede Naturerfahrung, die nicht nüchternen Sinnes, methodisch und im rechten Glauben an Gott mit Natur umgeht, ausgeschlossen. Damit wird nicht nur die Naturphilosophie, sondern auch das Wissen der heilkundigen Frauen als nichtiger Aberglaube abqualifiziert.

Bei der Entzauberung der Welt, die Bacon voranzutreiben angetreten ist, geht schließlich der Sinnzusammenhang und das Erkenntnisinteresse, das auf das Ganze gerichtet ist, mit verloren. Jede Frage nach Sinn oder Unsinn, alles, was über die Tatsachenwelt hinausgeht, ist nur noch pure Einbildung.

"Mimetische, mythische und metaphysische Verhaltensweisen gelten nacheinander als überwundene Weltalter, auf die herabzusinken mit dem Schrecken behaftet war, daß das Selbst in jene bloße Natur zurückverwandelt wurde, der es sich mit unsäglichlicher Anstrengung entfremdet hatte, und die ihm eben darum unsägliches Grauen einflößte." (Horkheimer/Adorno 1969:3)

In diesem Zusammenhang ist der Annahme Merchants zu widersprechen, daß Bacon in seinen Metaphern das Experiment und seine induktive Methode dem peinlichen Verhör und der Folter, wie sie die Inquisition gebrauchte, gleichsetzt. Da er zusätzlich die zu unterwerfende Natur als weiblich setzt, veranlasst dies Merchant zu der These, daß Bacon die Durchsetzung seiner experimentellen Methode mit der Herabwürdigung der Frau legitimiert, d.h. da die Frau unterworfen werden müsse, so müsse dies auch der Natur geschehen (vgl. Merchant 1980:165). Daß Bacon sowohl das Verhältnis zur Natur als auch das zur Frau als ein Gewaltverhältnis begreift, dem ist zu zustimmen,

doch wie dieses miteinander vermittelt ist, diese Frage stellt sich Merchant nicht. Sie verkennt jedoch damit den wesentlichen Unterschied zwischen Bacon und seinen Vorläufern. Bacon will mit seiner induktiven, experimentellen Methode ein distanzierendes Naturverhältnis durchsetzen, was weder in der alchemistischen Form des Experiments, noch in der Folter zu finden ist. Die Analogie zu den Hexenprozessen verwendet Bacon vielmehr, um seine neue, rationale Methode der Naturerforschung gegen Hexerei abzugrenzen. Denn einer Legitimation bedarf weniger das Programm der Naturbeherrschung als der praktische, erfahrungsorientierte Umgang mit Natur, da dieser durch die Inquisition verteuftelt und verfolgt wurde. Die Phänomene der "Hexerei", vor allem des Schadenszaubers, sind nach Bacon, sofern sie überhaupt unzweifelhaft vorgekommen sind, sämtlich rational erklärbar. Bei der Untersuchung dieser Phänomene würde sogar einiges an Erkenntnissen für die Wissenschaft anfallen. Sein Anliegen ist es daher, die Naturvorgänge, auch diejenigen, die vermeintlich auf die Macht der Hexe zurückgehen, in rationaler und distanzierter Weise zu untersuchen, d.h. sich mit Natur zu befassen, ohne sich darin zu verlieren oder durch die Berührung mit ihr schuldig zu werden.

Möglich ist dieser rational-distanzierte Umgang, die Berührung, ohne berührt zu werden, durch die Identifikation mit dem König. Seine über alles erhabene Souveränität erlaubt die Untersuchung der Hexerei, ohne durch diese bedroht oder verunreinigt zu werden. Insofern deutet sich hier bereits die Entmachtung der Hexe an:

"Ich will aber auch nicht gesagt haben, daß aus dieser Geschichte der Wunder, die abergläubische Erzählungen von Vergiftungen, Bezäuberungen, Bezigungen, Träumen, Prophezeiungen, und dergleichen, gänzlich wegbleiben sollen, wenn die That und die vorgefallene Sache offenbar bekannt sind. Denn die Sache kann wirklich so seyn, aber man weiß noch nicht wie weit die diesfalls dem Aberglauben zugeschriebene Wirkung aus natürlichen Ursachen erklärt werden können. Und diesfalls werden wir, wenngleich die Anordnung und Anwendung dieser zauberischen Künste zur Bosheit verdammt ist, dennoch von der Spekulation und scharfen Betrachtung derselben keine unnütze Kenntniß erlangen, als die nicht allein zur richtigen Beurtheilung der Mißthaten und Verbrechen, die Lasterhafte der Art begehen, sondern auch zur weiteren Eindringung in die Geheimnisse der Natur wirklich dienen werden. Auch ist wahrhaftig nicht an dem Eintritt und dem Durchdringen in diese verschloßenen Plätze so wie an der Rückkunft zu zweifeln, wenn man sich einzig die Untersuchung der Wahrheit vornimmt; welches auch Eure Majestät mit eigenem Beyspiel bestätigt hat. Denn solche haben mit den hellen Augen der Religion und Naturphilosophie solche Schatten klug und scharfsichtig betrachtet, daß dero Exempel allein beweist, wie man in befleckte Örter eintritt, und doch nicht verunreinigt wird."

(Bacon 1966:176-178, Herv.d.V.)

Bacons Interesse liegt in der gesellschaftlichen Rehabilitation des durch die Hexenverfolgung in Verruf geratenen Experiments, gewissermaßen in der Verwissenschaftlichung von Hexerei. Die Bilder, die er gebraucht; die Ehe zwischen Verstand und Natur sowie das Vorbild des Königs im Umgang mit den Hexenprozessen, sind mehr als Analogien: sie weisen darauf hin, daß in der Unterwerfung der Frau unter die Ehe und in der Hexenverfolgung durch Inquisition, Absolutismus und Protestantismus gesellschaftliche Bedingungen der Herausbildung und Durchsetzung dieses rational-distanzierenden Naturverhältnisses liegen.

Auf die zentrale Frage nach der Vermittlung zwischen Wissen und dem Verhältnis zur Natur geht Merchant nur unzureichend ein. Hierfür ist jedoch die Untersuchung des Verhältnisses zum Körper, das sich wesentlich im Geschlechterverhältnis herstellt, unabdingbar.

An Merchants Studie hat es sich vor allem als problematisch erwiesen, daß sie der Gleichsetzung von Frau und Natur durch Bacon nichts entgegensetzt, sondern diese für die Befreiung der Frau reklamiert: die Vorstellung der Natur als nährenden Mutter habe bis zum Aufkommen des mechanistischen Weltbildes quasi ein "ökologisches" Umgehen mit Natur gewährleistet, da es die Ausbeutung der Natur durch ethische Sanktionen restringiert hätte wogegen die Ablösung dieses Bildes den Beginn der Umweltzerstörung eingeleitet hätte (vgl. Merchant 1980:171).

Doch welche Realität verbirgt sich hinter diesen Bildern, und was klagt Merchant damit ein, wenn sie den Verlust des Bildes der nährenden Mutter beklagt? Selbst wenn das Bild der nährenden Mutter die Natur vor Ausbeutung bewahrte, so hat es für die Frau jedenfalls das Gegenteil bedeutet. Das Bild der Materie als nährenden Mutter entstammt der aristotelischen Naturlehre und ist unzertrennlich mit ihrem dualistischen Gegenstück, der Form als männlicher Schöpfungs- und Geisteskraft verbunden. In jenem Bild wird der Frau nur eine sekundäre Bedeutung in der Realitätserzeugung zugewiesen, da sie als Nährerin den erst noch zu formenden Roh-Stoff für die männliche Hervorbringung von Wirklichkeit in Kunst und Wissenschaft liefert. Was die Materie, und analog dazu die Frau, hervorzubringen vermag, ist ungeordnete, wilde, noch nicht vervollkommnete Natur. Der Frau wird damit jede produktive Beteiligung bei der Hervorbringung von Leben abgesprochen, sie erleidet diese vielmehr, und damit zugleich die männliche Abhängigkeit von der Frau gezeugt. Die Gleichsetzung von Frau und Natur verleugnet immer die Arbeit von Frauen und dient damit deren Ausbeutung. (zum Bild der Frau in der aristotelischen Naturlehre vgl. Treusch-Dieter 1984:206) Zur Illustration haben wir eine Darstellung aus einem alchemistischen Lehrbuch des Michael Majer übernommen, das den Alchemisten als Erzeuger und Gebärer vorstellt, wogegen die Frau bzw. die Erde zur Nährmutter reduziert ist. (vgl. S. 9)

Bacon legitimiert sein Wissen nicht so sehr der Unterwerfung der Frau und der Hexenverfolgung, als mit dem göttlichen Auftrag der Naturbeherrschung und dem damit verbundenen Nützlichkeitspostulat, welches das entscheidende Kriterium Bacons für wissenschaftliche Forschung ist. Da er ansonsten auf jegliche grundsätzliche Reflexion seiner Methode verzichtet und das Denken auf das Faktische und Machbare beschränkt (vg. Bacon 1962:102), wird Objektivität allein durch die Einschränkung der sinnlichen Erfahrung und der Ausschaltung der Besonderheit menschlicher Subjektivität erreicht, d.h. es findet sich bei Bacon keine allgemein-menschliche, geistige Instanz in jedem empirischen Menschen, vergleichbar dem 'ich denke, daß ich denke' bei Descartes, die Allgemeinheit und Objektivität garantieren könnte. Die Reinigung des Verstandes von schädlichen Einflüssen

Portavit eum ventus in ventriculo suo.



EPIGRAMMA I.

Embryo ventosâ BOREÆ qui clauditur alio,
 Vivus in hanc lucem si semel ortus eris,
 Unus is Heroum cunctos superare labores
 Arte, manu, forti corpore, mente, potes.
 Ne tibi sit Cæso, nec abortus inutilis ille,
 Non Agrippa, bono syderi sed genitui.

B

3

HER.

Nutrix ejus terra est.



EPIGRAMMA II.

Romulus hirta lupæ pressissæ sed ubera capre
 Jupiter, & factis, fertur, adesse fidcs:
 Quid mirum, teneræ SAPIENTUM viscera PROLIS
 Si ferimus TERRAM lacte nurisse suo?
 Parvula si tanti Heroes bestia parit,
 QUANTUS, cui NUTRIX TERREUS ORBIS, eris?
 C Apud

der Sinne, die die Naturphilosophen unterlassen haben, gedenkt Bacon nun in seiner Lehre über die Vorurteile der menschlichen Gattung und die Vorurteile des Standpunktes nachzuholen. Diese sind für Bacon in der Natur des Menschen des Menschen, seinem Eigensinn und seinen Affekten begründet, die dem Menschen seit dem Sündenfall anhaften.

Die menschliche Gattung ist für Bacon, so wie er sie vorfindet, offensichtlich noch nicht für die Wissenschaft geeignet. Gerade was als menschliche Gattungseigenschaften bestimmt wird, steht der Entwicklung einer technisch orientierten und anwendungsbezogenen Wissenschaft im Wege. Vor der Gesellschaft muß der Mensch reformiert werden, denn die induktive Vorgehensweise wird der Naturforscher nicht befolgen, wofern "sie ihm nicht durch strenge Gesetze und Zucht auferlegt wird." (Bacon 1962:32) Jenes demokratische Element, das Bacon in die Wissenschaft einbringen will, d.h. Allgemein zugänglichkeit, liegt also nicht in der Vernunft als allgemein-menschliche Wesenskraft begründet, sondern in jener Zucht, die erst noch allgemein durchgesetzt werden muß.

Da Bacon sich die Frage, wie apodiktische Gewissheit in den Aussagen über die Natur möglich ist, gar nicht ausdrücklich stellt, greift er auch nicht auf die Übereinstimmung von Natur und Vernunft zurück, wie vor ihm Thomas von Aquin, der das Zusammenstimmen von Erkenntnisvermögen und der äußeren Natur durch Gott gewährleistet sah, und nach ihm Descartes und Kant, die sie im Subjekt selbst festmachen. Die Allgemeinheit des Denkens stellt sich über die Abwehr der besonderen individuellen Neigungen, Gefühle und Phantasien her, da dem Naturforscher alles verdächtig sein muß, "was sein Gemüth vorzugsweise ergötzt und ergreift" (Bacon 1962:39). Vor allem die sinnliche Wahrnehmung muß einem Zurichtungs- und Vereinheitlichungsprozeß unterworfen werden, bevor sie in das neue Organ der Wissenschaft integriert werden kann:

"Aber bei weitem am meiste wird der menschliche Verstand durch die Stumpfheit, Unzulänglichkeit und den Trug der Sinne irre geführt, (...) somit müssen sie einerseits nachgeholfen, andererseits berichtigt werden." (Bacon 1962:36)

Diese Funktion der Vereinheitlichung der sinnlichen Wahrnehmung kommt den Instrumenten und Hilfsmitteln zu. Diese Instrumente haben noch vorwiegend unterstützenden Charakter, wie z.B. das Mikroskop, Brillen und Fernrohre, Geräte also, die sich vor allem auf die Belehrung und Regulierung des Blicks richten. (vgl. Bacon 1962:176/ Die Instrumente haben bei Bacon eher den Status von Hilfsmitteln, wie das Experiment überhaupt bei Bacon noch nicht die ausgebildete, quantifizierende Methode vorstellt, wie sie später von Newton entwickelt wurde (vgl. Woesler 1987:269). Einige Äußerungen Bacons weisen jedoch bereits auf eine Verbindung von Naturwissenschaft und Mathematik hin, wenngleich er diese Verbindung nicht konsequent verfolgt (vgl. Bacon 1962:106).

Doch der Gebrauch der sinnesverstärkenden Instrumente allein reicht nicht aus, um die der bloßen Anschauung verborgenen, "in den greifbaren Körpern befindlichen Kräfte", (Ebd.:37) zu entdecken. Dazu bedarf es der vom Verstand geleiteten, zweckmäßigen Anordnung der Wahrnehmung im Experiment (vgl. Ebd.:37).

Woher die Prinzipien stammen, nach denen der Verstand vorgeht, nach welchen Kriterien die Anordnung der sinnlichen Wahrnehmung organisiert wird, darüber macht Bacon keine Aussagen, denn dies würde auch mit seinem Anspruch der unvoreingenommenen Induktion

in Kollision geraten.

"Einerseits liegt die gedankliche Maxime als Ordnungsprinzip der Sammlung von Daten vor der Sammlung der Fakten und vor der Bearbeitung der Einzeltatsachen fest. Andererseits setzt nach dem Induktionsprinzip die Theoriebildung erst nach der Sammlung der Fakten ein." (Woesler 1978:267)

Vorraussetzung einer zweckmäßigen Anwendung der experimentellen Methode ist die Annahme einer Ordnung in der Natur, die regelhaft und daher einsehbar ist. Wenn z.B. die Naturerscheinungen dagegen als Demonstrationen göttlichen Willens, z.B. als Strafe, interpretiert werden, wäre ein Gezieltes Eingreifen in die Natur unvorstellbar. Die experimentell-eingreifende Methode setzt eine Naturvorstellung voraus, in der Natur schon als der entseelte Mechanismus vorgestellt wird, zu dem sie mittels dieser Methode erst gemacht wird.

"Es ist, als ob wir mit diesem Räderwerke den himmlischen und thierischen Kreislauf in ihren geregelten Bewegungen nachahmten; und doch beruht dabei alles auf einem oder dem anderen Naturgesetze." (Bacon 1962:64)

So schätzt Bacon den vorsokratischen Denker Demokrit höher ein als Plato und Aristoteles, da in dessen Lehre Natur als aus kleinen Partikeln zusammengesetzt vorgestellt wird (vgl. Rossi 1968:14). Diese Neigung zu einer mechanistischen Naturinterpretation konkurriert jedoch noch mit den Naturerklärungen, die Bacon von den Alchemisten übernommen hat. Er verabschiedet zwar schon die Vorstellung einer beseelten Natur und spricht bereits von "Naturgesetzen", setzt jedoch der animistischen Naturlehre noch keine ausgebildete, auf Gesetzen beruhende Naturkonzeption entgegen. Jenes Gesetz, nach dem die Natur Dinge hervorbringt, ist "das der Formen" (Bacon 1962:100) - ein aristotelischer, über die Alchemisten verbreiteter Begriff. Bacons Begriff des Naturgesetzes ist ein eigentümliches Zwischending von Aristotelismus und der Physik des 17. Jahrh.. Die alte Einheit der Natur ist bereits aufgelöst, eine neue, stabile Einheit wird jedoch erst durch Newton begründet.

Da jedoch die Überzeugung, daß Gott unseren Verstand so geschaffen hat, daß ihm die göttliche Wahrheit unmittelbar eingeht, nicht mehr gegeben ist, wird ein neuer Garant der Gewißheit benötigt. Descartes gründet später die Gewißheit außer auf Gottvertrauen auf das reine "Ich denke", das zum neuen Bezugspunkt wird. Dieser Subjektbegriff ist bei Bacon noch nicht entwickelt, er schiebt vielmehr die Instrumente zwischen den Einzelnen und die äußere Welt und geht nicht von den obersten Grundsätzen zu den Erscheinungen, sondern umgekehrt. Eine Konsequenz aus dieser induktiven Vorgehensweise ist jedoch der Verzicht auf die Erkenntnis der letzten Ursachen und das Fehlen solcher obersten Garantien. Der Weg der Erkenntnis wird so zu einem endlosen Prozeß des Sammelns von Fakten, dessen Ende und Ziel nicht abzusehen sind (vgl. Bacon 1962:19 u.35). Darauf kann Bacon jedoch verzichten, da er sich weit effektivere Einsichten in die "mittleren Ursachen" verspricht:

"Nicht weniger übel ist es auch, daß in den philosophischen Betrachtungen immer der Ursprung der Dinge und die Endursachen das Ziel sind, da doch der wahre Nutzen und das rechte Feld der Untersuchung die Mittelursachen sind." (Ebd.:48)

Diese Methode ist der Beginn eines eingreifenden, technischen Umgehens mit Natur in der Wissenschaft. Im Experiment ist die Maschine bereits antizipiert: das Subjekt zwingt durch seine planende und

kontrollierende Tätigkeit die Natur unter Bedingungen, unter denen die Naturkräfte sich aneinander abarbeiten, während das Subjekt seine eigene Körperlichkeit und Besonderheit aus dem Prozeß heraushält. Nichts anderes meint die Forderung:

"Die menschliche Gewalt über die Körperwelt beruht aber einzig auf Kunst und Wissenschaft. Man Beherrscht die Natur nur, indem man sich ihren Gesetzen unterwirft." (Bacon 1962:96)

Es gibt für Bacon drei Formen der "Ehrbegierde" und Machtausübung: die niedrigste ist die egoistische Macht, eine höhere ist diejenige, die "das Ansehen und die Gewalt des Vaterlandes unter anderen Nationen erweitern" will (Ebd.:96), die moralisch reinste Form der Macht jedoch ist diejenige, die die "Macht und Herrschaft des menschlichen Geschlechts über die Gesamtnatur zu begründen und erweitern strebt" (Ebd.:96), denn "Erfindungen verbreiten Glück und Heil, ohne Jemand zu beeinträchtigen" (Ebd.:95). Diese Utopie eines paradiesischen Glückes, begründet in der Herrschaft der menschlichen Gattung gegenüber Natur wird jedoch fragwürdig, wenn innerhalb der Gattung wiederum die Gegenüberstellung Mensch-Natur reproduziert wird:

"Man erwäge einmal, wie sehr verschieden die Lebensweise sei in einer kultivierten europäischen Provinz von der wilden Barbarei irgend einer uncultivierten Gegend des neuen Indiens; ist es doch ein Abstand, daß man mit Recht sagen könnte: ein Mensch ist gegen den andern ein Gott; (...)" (Ebd.:96)

Das Wissen in Bezug auf Kunst, hier im Sinne von Technik zu verstehen, und Wissenschaft ist zugleich Macht gegenüber Natur und anderen Kulturen, die sich noch auf der Stufe der Natur befinden, womit die Macht des "menschlichen Geschlechts" und die des "Vaterlandes" in Eins fallen.

Auch die häufige metaphorische Bezeichnung der Natur als weiblich, vor allem, wenn deren Unterwerfung verherrlicht wird, (vgl. Fox-Keller 1980) wirft die Frage auf, auf welcher Seite der Herrschaftsbeziehung Mensch-Natur für Bacon die Frauen stehen.

Um dieser Frage nachzugehen, haben wir diejenigen Schriften Bacons, die sich auf Gesellschaft, das menschliche Zusammenleben und die Utopien, die damit verknüpft sind, herangezogen.

1.2 Die keusche Ehe und die männliche Geburt der Zeit

Liebe als ein positives Verhältnis taucht in Bacons Philosophie nur als Liebe zu Gott auf. Ansonsten ist sie für ihn der Inbegriff der Affektherrschaft, verlorener Selbstkontrolle und daher ein "Kind der Torheit". Den Sirenen der Liebe zu folgen und seinen Leidenschaften zu fröhnen heißt, auf den Besitz von Wahrheit und Reichtum zu verzichten (Bacon 1946:42). Da Erotik eine rationale Lebensführung nur verwirrt und ihren Zweck, Vermehrung von Reichtum nur behindert, ist sie aus dem öffentlichen Leben zu verbannen.

"Am besten halten die, die sich der Liebe nicht erschlagen können, sie fest im Zaum und trennen sie scharf von den ernsthaften Angelegenheiten und Geschäften des Lebens; denn wenn sie sich erst in den Beruf eines Menschen eindringt, dann verwirrt sie seine Vermögensverhältnisse und macht aus ihm ein Wesen, das seine Ziele völlig aus den Augen verliert." (Ebd.:42)

Die hier geforderte Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit, die zu Bacons Zeit mehr Programm als Realität war, mündet in das Monopol der Ehe auf "Liebe" und Sexualität. Die Frau hat ihren festen Platz in der Ehe, denn "eheliche Liebe pflanzt das Geschlecht fort" (Ebd.:42). Insgesamt ist die Ehekonzeption Bacons als eine typisch protestantische zu begreifen (vgl. auch Kap. II.2): sie ist Instanz einer geordneten, disziplinierten Umgangsweise mit der Sinnlichkeit, Produkt einer "innerweltlichen Askese" (Max Weber). In seiner utopischen Schrift über den idealen Staat "Nova Atlantis", indem, ähnlich wie in Platons Politeia, die Regierenden Wissenschaftler und Techniker sind, (bei Plato sollten die Könige Philosophen sein) erklärt der Jude Joabin den Neuankömmlingen die Bedeutung der Ehe in diesem Staate:

"Du wirst sehen, daß man unter der Sonne kaum ein so keusches Volk findet wie das von Bensalem und keins, das so rein von jedem Schmutz und jeder Befleckung ist: die "Jungfrau der Welt" möchte ich es nennen." (Bacon 1960:200)

Keuschheit und Jungfräulichkeit werden hier jedoch nicht, wie in der katholischen Lehre, durch mönchische Enthaltsamkeit gewährleistet, sondern durch die monogame Ehe (vgl. Ebd.:201). Prostitution, Konkubinat und alle außerehelichen Formen der Sexualität seien streng verpönt (vgl. Ebd.:200/201), die keusche Ehe hingegen fungiert als Ordnungsfaktor. Im Unterschied zu Plato ist für Bacon Zweck der Ehe nicht allein die Fortpflanzung, sondern ebenso die Disziplinierung der Leidenschaften. Während bei Platon die Erotik insbesondere als die sublimierte Knabenliebe noch einen Platz in der Öffentlichkeit einnahm und auch in der philosophierenden Liebe zum Wahren, Guten und Schönen von herausragender Bedeutung war, will Bacon gerade dieses schwärmerische Moment aus Wissenschaft und Politik eliminieren. Im idealen Staate Bensalem ist die Ehe ein Mittel der dort im wahrsten Sinne "herrschenden" Rationalität. In Bensalem ist die zweckorientierte Wissensproduktion das Prinzip, nach dem alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens strukturiert sind. Diese herrschende Wissenschaft verlangt - wie auch im Novum Organum von Bacon entwickelt wurde - Disziplin und Selbstbeherrschung. Die Führungsschicht der Wissenschaftler und Techniker setzt sich ausschließlich aus Männern zusammen.

Ein Wissen, das nicht mittelbar oder unmittelbar am Nutzen ausgerich-

tet ist, verhält sich zur rechten Wissenschaft wie die außereheliche Sexualität zur Ehe, d.h. ist lasterhaft und unproduktiv und daher zu eliminieren. Einem solchen Wissen, das nicht nach Herrschaft und Kontrolle, sondern nach Befriedigung strebt, schreibt Bacon metaphorische ein weibliches Geschlecht zu:

"Deswegen ist Wissen, das nur nach Befriedigung strebt, nichts als eine Kurtisane, die nur dem Vergnügen und nicht der Fruchtbarkeit und Fortpflanzung dient." (Bacon 1984:43)

"Das unfruchtbare Glück aus Erkenntnis ist lasziv für Bacon wie für Luther." (Horkheimer/Adorno 1969:8)

Damit Wissen produktiv wird, muß es dem bloßen Genuß entsagen und in geregelte Rahmen gebracht werden. Zu diesem Zwecke müssen Frauen aus Öffentlichkeit und Wissenschaft ausgeschlossen und der Ehe unterworfen werden, um nicht die Selbstbeherrschung des neuen wissenschaftlichen Subjekts immer wieder aufs Neue zu verwirren und zu gefährden. Erst so kann die keusche Ehe zwischen Verstand und Natur vollzogen werden.

Ebenso wie für Plato bildet für Bacon die Vermischung mit der Frau ein Hindernis für das männliche Streben nach Wahrheit; diese Beziehung, die auf Differenz beruht, zerstört den Mann und behindert die Umlenkung des Eros auf die wichtigeren und wertvolleren Objekte in Wissenschaft, Politik und Geschäft. Anders als bei Platon ist für Bacon jedoch jede erotische Beziehung zwischen Männern strengstens verpönt (vgl. Bacon 1960:201), obgleich sie latent als Männerfreundschaft auch bei Bacon durchschimmert (vgl.:Bacon 1946:123-127). Von den drei Formen der Liebe, die Bacon diskutiert, die leidenschaftliche Liebe, die eheliche Liebe und die freundschaftliche Liebe, ist die freundschaftliche Liebe, die nur unter Männern zu finden ist, diejenige, die nicht nur moralisch hochwertig ist, das ist die eheliche Liebe auch, sondern auch menschliche, auf Gegenseitigkeit beruhende Entwicklung zuläßt. Die Differenz, die die Ehe charakterisiert, findet sich in der Freundschaft zwischen Männern nicht, der Freund ist vielmehr das bessere Ich; in der Beziehung auf ihn verirrt sich der Mann nicht, sondern findet und sammelt sich. Bacon greift auf Aristoteles zurück, wenn er schreibt:

"Dann wird es klar werden, daß es kaum ausreicht, wenn die Alten sagten, daß "ein Freund ein zweites Ich sei"(1), denn ein Freund ist weit mehr, als das eigene Ich." (Bacon 1946:127)

Die Freundschaft zwischen Männern ist beglückend und veredelnd, denn durch sie wird erreicht, was die Leidenschaft zerstört: Reichtum und Klugheit (vgl. Ebd.:42/43 u. 125-127). Während der Affekt den Verstand trübt und in den geschäftlichen Ruin treibt, ist Männerfreundschaft instande, den Verstand zu ordnen und zu klären (vgl. Ebd.:123/124). Diese Fähigkeit des Ordners und Klärens hat der Freund jedoch nicht auf Grund seiner persönlichen Qualitäten, sondern auf Grund der Distanz, die er im Gegensatz zum Betroffenen zu dessen Angelegenheiten hat. Dieser Abstand, bei gleichzeitiger intimer Vertrautheit eröffnet eine umfassende Spanne von Handlungsmöglichkeiten und eine klare, weil distanzierte Einschätzung der

1 Aristoteles, Nikomach. Ethik IX; auch Diogenes von Laerte VII,I,§23

Situation:

"Der Mensch hat einen Leib, und dieser Leib ist an einen Ort gebunden. Wo aber Freundschaft besteht, da gewährt ihm das Leben sozusagen zweifach die Erledigung aller Geschäfte, nämlich durch ihn und durch den Freund als Stellvertreter. (...) Auch ist ein Mensch durch viele persönliche Beziehungen, die er nicht abschütteln kann, gebunden. So kann er zu seinem Sohn nur als Vater sprechen, zu seinem Weibe nur als Gatte, zu seinem Feind nur mit Einschränkungen, während ein Freund sich je nach den Erfordernissen des Falles und ohne Rücksicht auf die Person äußern kann."

(Bacon 1946:128)

Menschliche Beziehungen werden hier als Bindungen erlebt, die den Mann aufspalten, zerstreuen und zugleich seine vernunftgemäße Entfaltung behindern - ein Gedanke, auf den wir bei der Untersuchung des christlichen Askeseideals wiederholt treffen werden (vgl. Kap.I. 3.), wobei in der christlich-asketischen Lehre vor allem die sexuelle Beziehung zur Frau den Mann ans Irdische, Profane, Sündige fesselt, ihn dadurch in seiner geistig-religiösen Entfaltung hemmt und ihn zerstreut und verwirrt. Um sich aus dieser Abhängigkeit ans Stoffliche und der verwirrenden Vielfalt der Natur zu lösen, meiden die Mönche die Vermischung mit der Frau und konzentrieren stattdessen all ihr vergeistigtes Begehren auf die Vereinigung mit Gott, denn dieser ist reiner Geist, frei von Veränderung, Verschiedenheit und Vergänglichkeit, durch die Natur bestimmt ist, und somit reine Identität. Wie die Mönche, so hat auch der baconische bürgerliche Mann im obigen Zitat seine Identität noch außer sich: in seinem Freund, der ihm zwar gleicht, jedoch Distanz zu dessen subjektiven Neigungen und Affekten hat. Die Beziehung zum Freund ist eine der Gleichheit, aus der die Differenz, aber auch die offene Erotik, ausgeschlossen ist. Gleichheit und Distanz lassen die Freundschaft zu einer Reinigungsinstanz werden, in der der Verstand von Eigensinn und Affekten gereinigt wird und dadurch erst zum geeigneten Instrument eines moralisch und geschäftlich geordneten und daher erfolgreichen bürgerlichen Lebenswandels wird. Im Freund sieht sich der Mann seiner eigenen Ich-Identität gegenüber; diese ist von seinem Leib getrennt, frei von subjektiven Eintrübungen und wirkt daher reinigend und ordnend auf den Verstand. Da das Ich vom eigenen Leib getrennt ist, lebt es sogar (im Freund) nach dem Tode weiter. (vgl. Ebd.:127) So hat der (männliche) Mensch im Freund ein "doppeltes Dasein" (Ebd.:127), sein Ich ist aufgespalten in ein besseres, quasi "reines" Ich, das nicht an den Leib gebunden ist und sich nicht in den vielfältigen menschlichen Bindungen zerstreut, und ein körpergebundenes Ich, das von subjektiven Interessen und Wünschen geleitet wird und Gefahr läuft sich in Einzelbeziehungen zu verlieren. Doch es ist festzuhalten, daß in diesen Fragen der Moral und des Geschäfts die Identität zwar außerhalb des eigenen, körpergebundenen Ichs existiert, jedoch nicht jenseits des Körperlichen überhaupt und über alle menschlichen Einzelbeziehungen erhaben. Anders im wissenschaftlichen Studium der Natur: hier nimmt, entgegen Bacons eigenem Postulat, nur vom Besonderen auf das Allgemeine zu schließen, die Identifikation mit Gott, der körperlosen Allgemeinheit schlechthin, und dem König, der die gesellschaftliche Allgemeinheit personifiziert und über alles besondere Dasein erhaben ist, eine wichtige Bedeutung ein. Einer seiner Frühschriften, der "Masculine Birth of Time or The great Instauration of the Dominion of Man over the Universe", ist ein Gebet an Gott vorangestellt, das diesen bittet, den menschlichen Verstand zu reinigen und aufnahmefähig für Gottes Zeichen in der Natur zu machen. Mit dem Titel bekundet Bacon die Überzeugung, daß

die Menschheit nun in ein Zeitalter eingetrtritt, das dem Fortschritt von Wissenschaft und Technik verpflichtet ist. "Die männliche Geburt der Zeit" ist eine Art Programm, das sich in abgewandelter Form in vielen späteren Schriften wiederfinden läßt. (vgl. Rossi 1968)

Dieses einleitende Gebet steht in systematischem Zusammenhang mit der Vorurteilslehre, in ihm wird in gedrängter Form die Abgrenzung von den anmassenden griechischen Philosophen und ihren Anhängern einerseits und von der Sinnlichkeit andererseits vollzogen. Das Verhältnis zu Gott ist eines der Demut und des Gehorsams:

"...and this too, we would ask, that our human interests may not stand in the way of the divine, not from the unlocking of the paths of sense and enkindling of a greater light in nature may any unbelief or darkness arise in our minds to shut out the knowledge of the divine mysteries; but rather that the intellect made clean and pure from all vain fancies, and subjecting itself in voluntary submission to the divine oracles, may render to faith the things that belong to faith."

(Bacon 1964:60, vgl. Bacon; Spedding III 1963:527)

Dieses Gebet ist ebenfalls integriert in das Vorwort zu "The Great Instauration". (vgl. Bacon; Spedding IV 1962:20) In seiner Hinwendung zu Gott reinigt sich der Intellekt von seinen durch die Sinnlichkeit und die Vorurteile verzerrten Bildern und öffnet sich, um die göttliche Wahrheit in der Natur zu empfangen. Das Erkenntnissubjekt wird so zum Ebenbild Gottes und nähert sich wieder dem paradiesischen Zustand, in dem der Mensch Herrscher über die Natur war und die Dinge bei ihrem wirklichen Namen nannte. (vgl. Bacon 1984:43) Doch obwohl Gott das Licht der Erkenntnis in den menschlichen Geist eingepflanzt hat, (vgl. Ebd.:39) so erhellt sich dem Menschen damit nicht das Wesen Gottes, sondern nur das Wesen der Dinge (vgl. Ebd.:35 u. Bacon; Spedding IV 1962:20). Auch die menschliche Erkenntnis von Natur ist nicht mehr unmittelbar durch das göttliche Licht vermittelt, sondern bedarf menschlicher Anstrengung und Disziplinierung. (Bacon 1984:41,43) Dieser Gedanke wird erst im Novum Organum, einer relativ späten Schrift Bacons, weiterentwickelt, in der er die Vorurteilslehre entwickelt, die sowohl die Reinigung der Sinnlichkeit als auch die des Verstandes umfasst. Denn um die als machtlos denunzierte griechische Philosophie sowie die Naturphilosophie zu überwinden, um allgemein zu werden und zur Naturbeherrschung fortschreiten zu können, bedarf Wissenschaft der Reglementierung von Verstand und Sinnlichkeit. Diese erfolgt einerseits als Reinigung des Verstandes durch den Bezug auf Gott, die den Verstand vom falschen Wissen entleert, aber auch auf das Faktische einschränkt, und als Reinigung der Sinnlichkeit durch den Gebrauch der "Instrumente". Erst diese reinigende Disziplinierung ermöglicht das Wissen über regelhafte, objektive Strukturen in der Natur, die wiederum das wiederum die Voraussetzung der technischen Rekonstruktion der Natur durch die Mechanik ist.

Evelyn Fox-Keller weist darauf hin, daß in diesem Zusammenhang Natur zum Männlichen wird, was besonders auffällt, da Bacon ansonsten Natur durchgehend mit weiblichen Metaphern belegt. (vgl. Fox-Keller 1985: 40 f.) Im Vorwort zu "The Great Instauration" folgt eine solche Passage unmittelbar auf das Gebet:

"Even as thought the divine nature took pleasure in the innocent and kindly sport of children playing at hide and seek, and vouchsafed of his kindness and goodness to admit the human spirit for his playfellow at that game."

(Bacon; Spedding IV 1962:20)

Insofern Natur als Materialisierung des göttlichen Willens begriffen wird, ist sie geordnet und männlich, nicht mehr das undurchschaubare, zu unterwerfende Chaos. Indem der Mensch die Natur unterwirft, versetzt er nicht nur sich, sondern auch sie in den Stand vor dem Sündenfall zurück und sie verliert ihren weiblich-bedrohlichen Charakter. Ist Natur solchermaßen "vernünftig" geworden - ein Ausdruck den Bacon selbst nicht verwendet, der sich hier aber vorbereitet - so wandelt sie sich im Verhältnis zum Subjekt vom zu unterwerfenden Objekt zum Gegenspieler im sportlichen Spiel. Als Ausdruck göttlichen Willens ist Natur erkennbar. Bacon beruft sich auf Salomon, der gesagt habe,

"...daß die Herrlichkeit Gottes darin besteht, daß er ein Ding versteckt, der Ruhm des Königs aber darin es herauszufinden (...). Wenn Salomon vom König spricht, meint er den Menschen; (...)." (Bacon 1984:39)

Eins mit dem göttlichen Willen und dem König ist das männliche Subjekt befähigt, ein einheitliches System des Wissens zu errichten, die Einheitswissenschaft. Die "Liebe zum Identischen" (Krahl) wandelt sich bei Bacon von der Liebe zu Gott zum Formungsprozeß von Natur.

Der Fortschritt in der technischen Beherrschung von Natur ist der Beginn, die Geburt, einer neuen, männlichen Zeit. Wie die Metapher der "Masculine Birth of Time" es treffend beschreibt, ist die Durchsetzung dieser neuen Zeit mit der Ausgrenzung der Frau aus der Produktion von Wissenschaft, sowie der Aneignung ihres Wissens, ihrer Sexualität und ihrer Arbeit verbunden. Diese gewaltsame Enteignung der Frau plant den Grund, auf dem jene scientia universalis errichtet wird. Die Entzauberung der Welt und der experimentellen Methode, wie sie Bacon vorschwebte, gegen alle anderen Richtungen des Wissens, die nun als Aberglauben abqualifiziert wurden, war geschichtlich auch ein Kampf zwischen Männerwissen und Frauenwissen. Das Wissen, über das die weisen Frauen verfügten, weist zahlreiche Merkmale des Wissens auf, das Bacon für nutzlos, ja schädlich, erklärt: ein magisches Verhältnis zur Natur, Tradierung von Person zu Person und Orientierung am unmittelbaren Gebrauch (vgl. Kap. I.3). Von der neuen Wissenschaft dagegen, die sich spätestens mit der Gründung der Royal Society 1662 in London etablierte und Bacon als ihren geistigen Vater betrachtete, waren Frauen ausgeschlossen.

Wie die weibliche Produktivität, die Sexualität und Arbeit der Frau umfasst, in der Ehe ausgebeutet und für eine geordnete Wissenschaft und den Staat nutzbar gemacht wird, zeigt sich in einer beiläufigen Passage von "Nova Atlantis", einer Beschreibung eines Familienfestes, auf dem der Patriarch öffentlich für seine zahlreiche Nachkommenschaft geehrt wird. Die Mutter dagegen wird nur geehrt, wenn die gesamte Nachkommenschaft des Patriarchen nur von einer einzigen Frau, von einem Körper abstammt:

"...and if there be a mother from whose body the whole lineage is descended, there is a traverse placed in a loft above on the right hand of the chair, (...) where she sitteth, but is not seen."

(Bacon; Spedding III 1963:148/149)

Eingesperrt in ein "Gestühl" wird es ihr gestattet, mit den Augen der Ehrung ihres Gatten beizuwohnen, während ihr Körper, der von den Spuren der Schwangerschaften und des Stillens und der Arbeit gezeichnet ist, vor den Gästen verborgen wird. Hier hat Bacon für die verleugnerte und doch angeeignete weibliche Produktivität ein Gleichnis geschaffen, welches drastischer als das Bild Brigitte Wartmanns der Produktivität hinter den Kulissen, das Geschichte als Theater

begreift, die Gewalt dieses Enteignungsprozesses veranschaulicht. (vgl. Wartmann 1980) Gewalt und Verachtung treten auch deshalb so deutlich hervor, weil es nicht "Liebe" ist, worauf die Ehe basieren soll und die Unterwerfung nicht romantisch bemäntelt wird.

Doch selbst wenn die Frau verborgen bleibt, scheint in der Metapher der Geburt, mit der die Errichtung der neuen Wissenschaft beschrieben wird, die Abhängigkeit von der Frau noch durch: Geburt bleibt auch hier das Modell für Produktivität schlechthin.

Der patriarchale Dualismus von Geist/Mann/Ordnung und Natur/Frau/Chaos, sowie die Notwendigkeit der Selbstreinigung, die der Etablierung der Einheitswissenschaft, d.h. auch der Einheit der Natur, vorweggehen muß, weisen Bacon als einen Vertreter des asketischen Erkenntnistyps aus, der durch den Protestantismus geprägt ist. Wenn auch die jenseits der dinglichen Welt liegende Identität, die Gott ist, auf immer verborgen bleibt, so muß gerade deshalb die Manifestation dieser Identität in der Natur gesucht werden - ein Prozeß, in dem Natur mehr und mehr selbst vereinheitlicht wird. Die Enteignung der Frau war eine gesellschaftliche Bedingung der Durchsetzung dieser neuen, distanzierten und einheitlichen Wissenschaft, denn die Reglementierung und Disziplinierung des Erkenntnisobjektes stellte sich im Verhältnis zur Frau her.

2. Rene Descartes: Maß und Ordnung sind die Schönheit der Vernunft - die Negation des Sinnlich-Lebendigen und die Rekonstruktion der Natur als Maschine

2.1. Wozu bedarf es einer Methode?

Descartes' philosophische Anstrengungen richten sich auf die Selbstvergewisserung des denkenden Subjekts, um "den schwankenden Boden (...) bei Seite zu werfen" (Descartes 1948:73), auf dem sich die naturwissenschaftliche Erkenntnis seit der Renaissance bewegte und Sicherheit zu finden innerhalb der brüchig gewordenen Ordnung der kirchlich-feudalen Gesellschaft und ihrer Weltdeutung.

Die Krise und der Zerfall der kirchlich-feudalen Ordnung finden ihren Ausdruck in der Zerstörung des aristotelisch-ptolomäischen Kosmos, jener Vorstellung der Welt als einem endlichen, geschlossenen und hierarchischem Ganzen, durch das heliozentrische Weltbild des Kopernikus. Als eine "Revolution des Denkart" (Kant 1982:22) bezeichnete Kant die kopernikanische Wende, in der sich die Wende der des Denkens zum Subjekt ankündigte, indem dieses seinen Standort frei wählte, sich von der Erdschwere der sinnlichen Anschauung löste und vom Standpunkt der Sonne, der Vernunft, die Weltordnung neu zu bestimmen suchte. Es erschloß sich einen grenzenlosen Raum, der nun seines Sinnes entleert war und in dem sich keine göttlichen Zwecke mehr offenbarten. Während Kopernikus und seine Zeitgenossen die vollen Konsequenzen dieser Revolution kaum erahnten, begann F.Bacon mit seiner moralischen Rehabilitation der experimentellen Methode die praktischen Konsequenzen aufzuzeigen; die Allgemeinheit wissenschaftlicher Resultate beruht vor allem in der Ordnung, die der menschliche Verstand der Natur durch das Experiment und die Methode vorgibt.

Descartes' Erkenntnisssystem ist die philosophische Ausgestaltung jener kopernikanischen Wende zum Subjekt. Für ihn liegt in der mathematischen Gewissheit, die durch das lumen naturale fest in der menschlichen Vernunft verankert ist, ein sicherer Grund als in der sinnlichen Erfahrung.

Seine Methode unterliegt nicht so sehr dem Nützlichkeitspostulat Bacons, sondern er beruft sich auf die Allgemeinheit menschlicher Vernunft. Allerdings bedarf es zur Einlösung seines universalen Erkenntnisanspruchs - alle Dinge aus einem Prinzip zu erklären - der "Reformation der Gedanken" der einzelnen Subjekte.

Seine Methode legitimiert Descartes, indem er sich analog setzt zur einheitlichen Gesetzgebung eines weisen Herrschers und zur Religion, die von Gott gestiftet ist (Descartes 1948:35). Der Umsturz der Meinungen, versichert Descartes, bedeute keineswegs den Umsturz von Kirche und Staat. Dieser Hinweis war nicht unbegründet, da der methodische Zweifel und die Berufung auf die Vernunft sich aus als Kritik an unvernünftigen gesellschaftlichen Verhältnissen äußern kann (1). Doch daß diese Legitimation kein taktisches Lippenbekenntnis ist, bestätigt auch seine Biographie. Descartes war ein Schüler des Jesuitenordens von La Fleche, wo er in Liebe zu Gott und dem Koenig, dem er als Jugendlicher mehrere Gedichte widmete, erzogen wurde. Seinem katholischen Glauben und seiner Verehrung

1 So bestritt 30 Jahre später Poullain, ein Anhänger des cartesianischen Rationalismus, die These weiblicher Minderwertigkeit und forderte das gleiche Recht auf Bildung für die Frau. (Bennent 1986:53)

für die Monarchie blieb er Zeit seines Lebens treu. (vgl. Vroomann 1970:36)

Worin gründet sich sodann für Descartes die Notwendigkeit des Zweifels und der Reformation der Gedanken? Es ist das kindliche Vertrauen der Menschen in ihre Sinne, das sie daran hindert, ihrer Vernunft zu folgen. Der Scholastik wirft Descartes vor, mit ihrer Weltfremdheit und ihrer unfruchtbaren Methode (1) es verhindert zu haben, daß die Menschheit sich aus diesem kindlichen Stadium befreit. Dem hält Descartes entgegen, daß die praktischen Urteile des gesunden Menschenverstandes der Gelehrtheitsweise sogar überlegen seien, da sie sich durch ihren praktischen Erfolg bewähren müssen. Descartes setzt deshalb auch immer wieder zur Erörterung seiner Methode bei den Urteilen der alltäglichen Erfahrung an, jedoch um ihnen Unvernunft zu bescheinigen.

Die Verallgemeinerung vernünftiger Erkenntnis, die er fordert, und seine Kritik an der Scholastik bedeuten eine Öffnung der Philosophie zum weltlichen Leben. Der 'Discours de la Methode' ist deshalb auch in Französisch abgefasst, statt in Latein, der Gelehrtensprache. Da Descartes die Darstellung seines Lebensweges mit dem Weg der Erkenntnis verbindet, äußert er noch die Überzeugung, daß wahre Erkenntnis ein vernünftiges Leben zur Bedingung hat. In dem persönlichen Ansatz, der in dem 'Ich' des Diskurs und den Meditationen zum Ausdruck kommt, zeigt sich eine neue individualisierte Subjektvorstellung des 17. Jahrh.. Zur Erkenntnis der Wahrheit bedarf es Descartes zufolge nicht der Belesenheit, sondern der Selbsterkenntnis, die zur Erkenntnis Gottes, und damit aller Dinge, führt.

Indem Descartes Gott wieder als das einheitstiftende Prinzip zwischen Subjekt und Objekt einführt, ist es ihm möglich, seinen universalistischen Erkenntnisanspruch einzulösen. Damit knüpft er sehr wohl an die Tradition der Scholastik an, insbesondere ist er beeinflusst von der augustinisch-platonischen Lehre und dem Gottesbeweis des Anselm of Canterbury, der von Thomas v. Aquin revidiert und von Descartes in dessen Form übernommen wurde, wie Koyre nachweist. Seiner Analyse zufolge hat der cartesianische Rationalismus die mittelalterliche Philosophie neu belebt:

"Descartes steht in der Tradition - er ist keineswegs der Autodidakt, für den er sich ausgibt, keineswegs unbekannt mit den Problemen und Diskussionen der Scholastik. Er hat die Werke der christlichen Doktoren lange studiert und gründlich durchdacht und sein System ist durchaus nicht nur in Opposition zur Scholastik konstruiert; (...) Er verlässt die syllogistische Methode, die zu seiner Zeit in unfruchtbare Haarspaltereien auszuarten begann, seine mathematische Schulung gibt ihm eine freiere, mehr synthetische Methode an die Hand."
(Koyre 1981:155)

1 Für die Nominalisten der Spätscholastik war Gott nicht erkennbar, nur in der Offenbarung zeigte sich der sonst für den Menschen verborgene Gott. Der Allgemeingültigkeit von Aussagen und Begriffen war damit der Boden entzogen. So galten nur die sinnlich erfahrbaren Einzeldinge als wirklich, die Allgemeinbegriffe, die sog. Universalien dagegen als vom menschlichen Geist ersonnen. Ihre Gültigkeit beruhte damit auf Konvention. (vgl. Pohl/Türcke 1983:22f.) Descartes wirft ihnen vor, daß sie mit ihrer syllogistischen Methode Aussagen über Natur nur aus Begriffen ableiteten, ohne etwas beweisen zu können.

(1) Doch Ziel seines Erkenntnisstrebens - und darin unterscheidet er sich von der Scholastik - ist die praktische Anwendung des Wissens. Damit erhält die Problematik des Irrtums mehr als eine moralische Qualität, sie ist für Descartes gleichzeitig von praktischer Bedeutung. Die Frage nach der Methode wird zentral.

Wie auch Bacon wendet er sich gegen die Naturphilosophie seiner Zeit, insbesondere gegen die Alchemisten, die nach seiner Ansicht blind ihren Sinnen folgten, ohne sich Rechenschaft über ihre Vorgehensweise abzulegen.

"Sage ich nämlich, die Natur lehre mich dies, so verstehe ich darunter nur, daß ich durch einen gewissen in mir liegenden Trieb dazu gebracht werde, aber nicht, daß die natürliche Einsicht (lumen naturale) es mir als wahr bezeugt."

(Descartes 1915:27)

Denn bei allem gesunden Menschenverstand bedarf dieser doch der Anleitung, denn

"im Kindesalter ist der Geist so sehr mit dem Körper verschmolzen, daß er zwar vieles klar, aber nicht deutlich erkennt."

(Ebd.:16)

Die Ablösung aus der Kindheit und das Vernünftigerwerden des Menschen bedeutet für Descartes notwendigerweise die Abgrenzung gegen den Körper und die Sinne. Sie wird vollzogen mit der Reformation der Gedanken durch den systematischen Zweifel. Dies ist jedoch kein Bildungsprozeß, sondern eine Art zweiter Geburt (2), in der der Mensch sich noch einmal, diesmal als vernünftiges Wesen hervorbringt, durch einen freien Willensakt. (vgl. Descartes 1971:37)

Durch den Rückzug in die Weltabgeschiedenheit nimmt Descartes die Öffnung zur Welt wieder zurück, Selbsterkenntnis wird zum einsamen, rein geistigen Akt, getrennt von der Erfahrung von Welt und Natur.

2.2. Ich-Werdung oder: "daß aus der Zerstörung des Körpers der Untergang des Geistes nicht folgt"

(vgl. Descartes 1915:8) Die Meditationen über die Grundlagen der Philosophie stellen die Prinzipien des cartesianischen Systems dar, in ihnen entfaltet er mittels seiner Methode seine Erkenntnistheorie und liefert gleichzeitig eine Begründung für seine Methode. Ihr Ziel ist es, positive Gewißheit zu erlangen über die menschliche Existenz und die äußere Natur. Der erste Schritt dahin ist der systematische Zweifel, d.h. alles als Irrtum und Täuschung zu verwerfen, was sich unserem Denken nicht als klar und deutlich erweist. Zweifelhaft sind vor allem unsere Sinneswahrnehmungen, deren Täuschungen können wir uns nicht erwehren, solange nicht Geist und Körper, Verstand und Einbildungskraft, Traum und

1 Descartes war ein Schützling des Kardinal Berulle und Freund und Schüler von Gibieuf. Beide waren Mitglieder des französischen Oratoriums, das die Gegenreformation in Frankreich betrieb, und Anhänger der augustinischen Theologie. (vgl. Koyre 1981:23)

2 S. Bordo erklärt die in der Renaissance vorherrschenden Geburtsphantasien als Ablösungs- und Differenzierungsprozeß des männlichen Subjekts von einem mittelalterlichen weiblich zentrierten Universum. In ihrer Gleichsetzung von individual- und gattungsgeschichtlicher Entwicklung versetzt sie die vorbürgerliche Menschheit in den embryonalen Zustand, was zwar konsequent, aber unhistorisch ist. (vgl. Bordo 1986, zur Kritik vgl. die Kritik an Merchant in Kap. I 1.1.)

wachen klar geschieden sind; aus ihrer Verschmolzen rühren die Vorurteile. Daß wir uns täuschen hat seinen Grund in der Unvollkommenheit der menschlichen Natur. Denn wir sind nichts als ein Mittelding zwischen dem Vollkommenen und dem Nichts.

So könnten wir auch annehmen, wir seien nicht von einem allgütigen und allweisen Gott geschaffen, sondern von einem listigen Geist, von einem mächtigen und bössartigen Betrüger, dessen Absicht es ist, uns in unseren Wahrnehmungen zu täuschen. Durch die Konstruktion des listigen Betrügers wird die gesamte alltägliche Erfahrung ungewiß: die sinnliche Wahrnehmung der äußeren Dinge, aber auch der eigene Körper und seine Empfindungen und sogar die Mathematik.

"So will ich denn annehmen, daß nicht der allgütige Gott, die Quelle der Wahrheit, sondern, daß irgendein böser Geist, der zugleich höchst mächtig und verschlagen ist, allen seinen Fleiß daran gewendet habe, mich zu täuschen; ich will glauben, Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne und alle Außendinge seien nichts als das täuschende Spiel von Träumen, durch die dieser meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt; mich selbst will ich so ansehen, als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, überhaupt keine Sinne, sondern glaubte nur fälschlich, dies alles zu besitzen."

(Descartes 1915:16)

Auf diese dämonische Bedrohung, in der die Bedrohlichkeit der äußeren zur Bedrohlichkeit der inneren Natur wird, gründet sich die Möglichkeit der Täuschung und die Notwendigkeit des Zweifels. So richten sich die folgenden Meditationen Descartes' darauf, den großen Betrüger zu eliminieren.

Der Ursprung der Figur des großen Betrügers ist in der Dämonologie des Mittelalters zu suchen, wie auch E.Lenk an Thomas von Aquin aufzeigt. Seine Dämonologie ist geprägt von dem Dualismus zwischen Gott, dem Schöpfer des Wahren und Guten und dem Satan, dem allgegenwärtigen Bösen, der in alle natürlichen Zeugungsvorgänge eindringen kann und so die göttliche Ordnung in der Natur bedroht. Doch erst mit der Hexenverfolgung, die zur Zeit Descartes' einen ihrer Höhepunkte hatte, entfaltet diese Dämonologie ihre Wirkung und unterwirft das Verhältnis des Menschen zur Natur einer entsetzlichen Unsicherheit. (vgl. Lenk 1983:204)

Der sich auflösenden Gewißheit der göttlich-natürlichen Ordnung setzt Descartes sein cogito entgegen, die Einheit des auf sich reflektierenden Denkens. Um dem dämonischen Spiel der Träume zu enttrinnen, sucht Descartes

"nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen." (Descartes 1915:17)

Dieser archimedische Punkt ist das denkende Ich, das durch seinen Zweifel alles, was sich seinen Sinnen darbietet, damit auch den eigenen Körper, ins Nichts verweist. Denn gerade aus der Macht, alles zu negieren, was nicht Ich ist, folgt die Gewißheit der eigenen Existenz, des denkenden Ichs, das unabhängig von seinem Körper existiert; (Ebd.:18)

Genau genommen müßte es also heißen: ich zweifle, also bin ich.

Diese Selbstgewißheit des zweifelnden Ichs entzieht sich dem Machtbereich des großen Betrügers, da es sich selbst in einem Akt des Denkens, unabhängig von jeglicher Stofflichkeit, hervorgebracht hat. (Ebd.:18)

Doch derselbe Akt, der mit dem zweifelnden Ich eine Insel der Gewiß-

heit hervorgebracht hat, hat die Welt außerhalb des Ich denke' zur Einbildung gemacht. Auch die gewohnte Vorstellung der Lebendigkeit des Körpers wird damit zum Schein. Der Körper ist nur eine "Gliedermaschine, die man auch an einem Leichnam wahrnimmt" (Descartes 1915:19). Alle Tätigkeiten des Körpers, wie Essen, Gehen, Wahrnehmen und Empfinden, die alle mit dem Körper verbunden sind, und die das naive Bewußtsein der Seele zugeschrieben hatte, sind nun "da ich keinen Körper habe, (...) nichts als Erdichtungen." (Ebd.:20) Sie gehören nicht wesentlich dem Ich an; allein das Denken kann nicht von Ich getrennt werden.

In der Selbstreflexivität erfährt das Ich sich als Identisches, da das Ich alle seine Denktätigkeiten als die seinigen weiß:

"denn daß ich es bin, der zweifelt, der einsieht, der will, das ist offenbar. (...) Schließlich ist es derselbe Ich, welcher wahrnimmt, d.h. welcher die körperlichen Dinge als durch die Sinne gegeben bemerkt." (Ebd.:22)

Die Möglichkeit der Reflexion konstituiert die Einheit des Bewußtseins, seine Unteilbarkeit, **seine** Identität, ist Wesensmerkmal des Geistes.

Am Beispiel des Wachses demonstriert Descartes, was für Kant grundlegend wird; die Identität des Subjekts konstituiert die Einheitlichkeit des Objekts. Denn betrachten wir ein Stück Wachs: unter der Flamme zerschmilzt es und der Geschmack des Honigs, der Duft der Blüten und seine Farbe wird vernichtet. Zurück bleibt ein ausge dehntes, biegsames, veränderliches Etwas. Nur die Einheit des Bewußtseins ermöglicht das Urteil, daß es sich um dasselbe Wachs handelt. Auch die menschlichen Körper sind für die sinnliche Wahrnehmung von Automaten nicht zu unterscheiden, daß es sich aber um Menschen handelt, erfasst das Subjekt nur durch sein geistiges Urteilsvermögen (Ebd.:). Ihrer sinnlichen Qualitäten beraubt sind die Körper nur noch quantifizierbare, ausgedehnte Substanzen, tote Mechanismen. Gereinigt von jeder Besonderheit und der Erinnerung des Lebendigen in ihnen sind sie dem formal-logischen Denken gleich.

Doch gerade weil das Subjekt die Körper nun auf die res extensa reduziert und sich damit gleich gemacht hat, verweisen sie wie ein Spiegel immer nur auf die Existenz des Subjekts, nie auf ihre eigene. (Ebd.:26) Denn ich kann diese Vorstellungen noch so deutlich in meinem Bewußtsein finden - ob sie auch außerhalb existieren, weiß ich nicht. So hat die ungeheure asketische Anstrengung, die Descartes hier unternimmt, um das Ich als durchgängige, sich gleich bleibende Einheit und einzigen Anker der Gewißheit zu gewinnen, nicht zu einer Kontrolle über die äußere Natur geführt. Im Gegenteil, gerade in der Radikalität, mit der Descartes ihre Negation vollzieht, scheint ihre Macht, die sie über das Subjekt hat, noch durch. Die Isolation des denkenden Ichs von seiner Sinnlichkeit und seinem Körper hat die Verbindung zur äußeren Welt abgeschnitten und diese zu ungewissen, dämonischen Wahngebilden gemacht, die weiterhin die Einheit des Subjekts bedrohen.

Die cartesische Methode des Zweifels ist ein asketischer Reinigungsprozeß, indem die Ichwerdung mit Entsagung und Verzicht verbunden wird. Das Subjekt spaltet sich ab von den sinnlichen Bildern und Wünschen, die auf Entäußerung und Erfüllung drängen, die es als lebendiges Besonderes auszeichnen, die jedoch auch abhängig sind von der körperlichen Sinnlichkeit und der äußeren Natur. Denn "alles Wahrnehmen ist Leiden und Leiden heißt von Etwas abhängen." (Descartes

1908:8) Mangel und Verzicht und die Leugnung der Abhängigkeit von Natur werden zur Grundlage von Autonomie. Doch Verzicht bedeutet nicht Kontrolle und um der durch Abspaltung erst erzeugten Wahngebilde Herr zu werden, bedarf es eines vollkommeneren Geistes, der die Welt aus sich erzeugt hat.

2.3. Die Idee Gottes gleicht einer vollkommenen Maschine

Um von der Selbstbegrenztheit des Denkens auf ein äußeres reales Sein zu schließen, führt Descartes zwei Axiome ein, die Kausalität und die Repräsentationsfunktion der Idee. (vgl. Gueroult 1984:123 ff.) Für Descartes gibt es zwei Ebenen der Realität, die objektive die in den Ideen gedachte Realität und die formale Realität der äußeren Wirklichkeit. Absolutes Maß objektiver Wirklichkeit ist die Vollkommenheit des göttlichen Seins. Je abstrakter die Idee, um so mehr an objektiver und vollkommener Realität enthält sie. Die Ideen im Bewußtsein sind Repräsentationen von Dingen und enthalten einen unterschiedlichen Grad an Vollkommenheit in sich.

Das kausallogische Axiom nimmt an, daß nicht "das vollkommenere (...) aus dem weniger vollkommenen entstehen" kann (Descartes 1915:33), d.h. die Ursache muß mindestens so wirklich und vollkommen sein, wie ihre Wirkung, dies gilt auch für die Ideen:

"Wenn z.B. jemand die Idee einer künstlichen Maschine hat, so kann er mit Recht nach der Ursache fragen, woher er sie hat, ob er irgendwo eine solche, von einem anderen gefertigte Maschine gesehen hat oder ob er die mechanischen Wissenschaften so genau erlernt hat und seine erfinderische Kraft so groß ist, daß er diese nirgends gesehene Maschine bei sich selbst hat ausdenken können?" (Descartes 1908:6)

Der Inhalt der Ideen muß einem äußeren Seins entsprechen. Zwar kann ich eine Idee aus einer anderen ableiten, doch

"... man muß schließlich zu irgendeiner ersten gelangen, deren Ursache gleichsam das Urbild darstellt, in welchem die gesamte Realität in formaler Weise enthalten ist, die in der Idee nur in objektiver Weise vorhanden ist." (Descartes 1915:34, Herv.d.V.)

Dies ist die Idee Gottes, die eines unendlichen, allmächtigen und allwissenden Wesens. Sie allein enthält eine derart vollkommene Realität, daß ich sie nicht aus meinem Denken heraus erzeugt haben kann, da ich ein endliches Wesen bin, das begehrt und zweifelt und deshalb mangelhaft und unvollkommen ist. Damit

"ist sicher, daß ich nicht allein in der Welt bin" (Descartes 1915:34), sondern daß Gott ebenfalls existiert und die Idee Gottes als eines vollkommenen Wesens seien wahrhaftes Abbild ist.

"Zu behaupten, daß wir sie selbst gebildet hätten, das wäre ebenso, als wollte man die Idee einer äußerst genial konstruierten Maschine aus der Unwissenheit ihres Erfinders erklären..." (Koyre 1981:126)

Die Idee Gottes gleicht in ihrer vollkommenen Harmonie einer kunstvollen Maschine, die sich selbst erzeugt und alles aus sich hervorbringt. Der absolute Geist ist reine schöpferische Kraft, er besitzt keinen Körper, ist kein zusammengesetztes Wesen, sondern einfache, unteilbare Einheit, reine Identität von Denken und Sein. In dieser Vollkommenheit gewährt Gott als der Schöpfer aller Dinge die Unabänderlichkeit und Kontinuität der kausalen Gesetzmäßigkeit in der Natur. (vgl.

Borkenau 1973:360/361).

So ist die Verwirklichung Gottes die Maschine, in ihrer Perfektion ist sie das wahre gesetzmäßige Sein der Natur, gereinigt von allem Zufälligen in ihr.

Problematisch an dieser Beweisführung erscheint - was auch seinen Zeitgenossen nicht entgangen ist - , daß a priori ein gewissermaßen mechanisches Prinzip in die Sphäre des Geistes eingeführt wird, um Gott als die erste Ursache zu erkennen, der aber erst die universale Geltung der Kausalität verbürgt. Gott als die erste bewirkende Ursache wird somit dem Gesamtmechanismus der Natur einverleibt; es droht zugleich mit dem Geist des Bösen auch sein duales Gegenstück, Gott, abgeschafft zu werden. Letztlich wird die cartesianische Argumentation zirkulär, da das Dasein Gottes und damit aller übrigen Dinge aus der kausalen Logik des subjektiven Bewußtseins abgeleitet wird, wodurch dieses zum konstituiven Prinzip von Sein wird.

Diese Verkehrung drückt sich auch in einem Kommentar Gibsons aus, der Descartes gegen den Vorwurf des Idealismus verteidigen soll: Descartes ist durch und durch Realist, nur seine Realität ist Gott (vgl. Gibson 1932:102).

Letztendlich beruht der Beweis der Existenz Gottes für Descartes nicht auf rationaler Argumentation, sondern auf einer Vision. Sie ist der unmittelbare intuitive Schluß von dem selbstreflexive 'Ich denke' auf den sich selbst erzeugenden absoluten Geist:

"Und darum möchte ich weiter fragen, ob ich selbst, der ich diese Idee (der Vollkommenheit, d. Verf.) habe, existieren könnte, wenn kein solches Wesen existierte."

(Descartes 1915:39)

Zum einen wäre es ja möglich, daß ich mich aus mir selbst hervorgebracht hätte. Doch in diesem Fall wäre ich selbst Gott, allwissend und mächtig und nicht ein mangelhaftes Wesen, das zweifelt und begehrt. Ebenso verdanke ich nicht, wie es dem gesunden Menschenverstand nahe liegt, meine Existenz meinen Eltern, denn diese haben nur "gewisse Anlagen in die Materie gelegt, der mein Ich, d.h. mein Geist (...) innewohnt." (Descartes 1915:41/42)

Auch ist es mir unmöglich mich als denkendes Wesen zu erhalten, denn jeder Moment der Existenz beinhaltet Schöpfung und da ich mich nicht zu schaffen vermag, erhalte ich mich auch nicht. Diese durchaus richtige Einsicht führt bei Descartes jedoch zu falschen Konsequenzen. Der Gedanke, daß er auch durch die produktive Tätigkeit anderer Subjekte erhalten werden könnte, kommt ihm nicht in den Sinn, bzw. wird ausgeblendet. Allein der rein geistigen Kraft Gottes kommt die Produktivität der Hervorbringung und Erhaltung von Natur und Geist zu.

Die Idee Gottes ist eine angeborene, dem Menschen bei seiner Schöpfung durch Gott eingegebene Idee, "gleichsam als das Zeichen, das der Künstler seinem Werk aufgeprägt hat" (Descartes 1915:42). Dieses Zeichen ist das Licht der Vernunft, vermöge dessen es uns möglich ist, die Existenz Gottes und uns als sein Ebenbild zu erkennen.

"Das heißt, wenn ich den Blick meines Geistes auf mich selbst richte, so sehe ich nicht nur ein, daß ich ein unvollständiges Ding bin, das nach Größerem und Größerem oder nach Besserem ohne Grenzen strebt, sondern zugleich auch, daß der, von dem ich abhängе, dieses Größere (...) wirklich unendlich in sich enthält."

(Descartes 1915:42)

Der Gott von Descartes ist, wie Gibson es treffend ausdrückt, "a god, who is both in us and beyond us" (Gibson 1932:104). Er ist der Gott jenseits von uns, insofern er durch sich selbst existiert und alles sein aus sich erzeugt. Gott als alles übergreifende Einheit gewährleistet nicht nur die Konstanz der Natur, sondern auch die Einheit des denkenden Ichs. Die Erkenntnis Gottes ist somit die Bedingung der Selbsterkenntnis, da wir uns erst im Hinblick auf die göttliche Vollkommenheit als zweifelnde Wesen erkennen und gleichzeitig weist die göttliche Vollkommenheit das Ziel menschlichen Strebens. Durch den Gott in uns, d.h. in der Vernunft und dem Willen und Vermögen,, nach dem Unendlichen zu streben, erkennen wir uns als Ebenbild des absoluten Geistes. Er ist die Garantie der Wahrheit unserer Erkenntnis. Der Bezugspunkt, über den das Subjekt seine Identität findet ist die reine Identität Gottes. In der Übereinstimmung von Vernunft und Wille ist es uns möglich, Gott nachzuahmen und die göttliche Schöpfung nachzuvollziehen indem Natur als Maschine rekonstruiert wird, also aus dem Geist neu hervorgebracht wird.

Dies ist ein Streben in die Unendlichkeit, das seine wahre Erfüllung, eins zu sein mit dem rein geistigen Sein, erst im Jenseits, nach dem Tod, findet. Dieser Wunsch nach Verschmelzung mit der reinen Identität begründet die mystische Vision der Gottserkenntnis, die letztlich dem cartesianischen System seine Kohärenz gibt. Die Bedingung dieser Erkenntnis ist die asketische Reinigung des Subjekts durch den Zweifel, ein Reinigungsprozeß, in dem sich der menschliche Geist aller bisherigen Bewußtseinsinhalte entleert und sich öffnet für die

"Schönheit dieses unermesslichen¹ Lichts, soweit es der Blick meines gleichsam geblendeten Geistes aushält (...). Denn wie der Glaube uns lehrt, daß die höchste Seligkeite des anderen Leben einzig und allein in diesem Schauen der göttlichen Majestät besteht, so machen wir auch jetzt schon die Erfahrung, daß wir aus dem gegenwärtigen, wenn auch viel unvollkommeneren Anschauen die höchste Lust schöpfen können, zu der wir in diesem Leben fähig sind."
(Descartes 1915:43)

In dieser lustvollen Vision der göttlichen Schönheit liegt die Möglichkeit der Transzendenz subjektiver Erkenntnis.

Ähnlich wie bei Platon ist die Anschauung des obersten, wahrhaften Seins für Descartes über die Schönheit vermittelt und richtungsweisend für unser Erkenntnisstreben nach dem Guten und Wahren (vgl. Kap. I.2.6.) Anders als bei Platon verläuft dieser Erkenntnisprozeß jedoch nicht stufenweise über den Anblick eines und vieler schönen Körper, sondern er springt bei Descartes sofort zur Schönheit der letzten Ursache.

Und ebenfalls anders, als bei Platon ist diese immaterielle Vereinigung im Geistigen nicht der letzte Schritt der Erkenntnis, sondern sie befähigt das Subjekt darüberhinaus zur mechanischen Rekonstruktion

1 Da der göttliche Wille in seiner Unendlichkeit für den menschlichen Verstand nicht einsehbar ist, weiss der Mensch auch nicht um die göttlichen Zwecke in der Natur. Deren Interpretation bleibt der Theologie überlassen. Damit vollzieht Descartes eine Trennung von Wissenschaft und Religion. Während die Wissenschaft Natur erforscht, bleibt es der Religion überlassen, über allgemeine Zwecke nachzudenken. Mit der Unbegreiflichkeit göttlichen Wollens nähert sich Descartes dem Gott der Nominalisten. Der Allgemeingültigkeit seiner Begriffe droht der Boden entzogen zu werden.

der Natur.

Die Abhängigkeiten von der Natur, vom Körper, und daraus folgend von der Arbeit derer, die sich mit Natur auseinandersetzen, um den Körper zu erhalten, sowie die körperliche Herkunft durch Zeugung und Geburt haben sich nun als bloßer Schein erwiesen. Abhängig ist das Subjekt nun nur noch von Gott, dessen Idee es in sich trägt, und dessen Ebenbild es ist.

Durch die Geburt aus der Frau ist es nur als körperliches Wesen hervor-gebracht worden, worin ja gerade die Differenz zum Göttlichen liegt, der Grund seiner Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit als einem Naturwesen, das zweifelt und begehrt.

Während Gott Kontinuität vermittelnde Allgemeinheit ist, ist das diesseitige Leben für Descartes Diskontinuität und Getrenntsein. Der Wunsch(1)der sich dahinter verbirgt, ist, sich zu lösen von der Produktivität der Frau, die ihre Arbeit und ihre Gebärfähigkeit umfasst, und der jene Erzeugung aus dem Identischen diametral entgegengesetzt ist. Das Subjekt gewinnt so seine Autonomie, indem es sich selbst auf reinen Geist reduziert und alles, was jenseits des Geistes liegt, Körper, Natur, Fortpflanzung und die tätige Auseinandersetzung mit

Natur der Welt des Scheins zuordnet. Weibliche Produktivität in ihrer zweifachen Bestimmtheit als Fortpflanzung und Arbeit wird dadurch entwirklicht (vgl. Treusch-Dieter 82). Allein der geistigen Tätigkeit wohnt produktive Kraft inne. Um der Lebensnotwendigkeit zu entfliehen, verabsolutiert sich das denkende Subjekt zum reinen Geist, der zum Urgrund allen Seins wird. Seine Identität wie auch seine Autonomie erhält es sich nur, indem alle körperlich schöpferische Tätigkeit, die ja Grundbedingung des Lebens ist, diszipliniert und als bloß mechanische begriffen wird.

In der cartesianischen Spaltung von Geist und Körper zeigt sich nicht nur die Spaltung der bürgerlichen Gesellschaft in privat und öffentlich(2), sondern auch die Trennung von Hand- und Kopfarbeit im Produktionsprozeß, die sich mit der Manufakturperiode im 17. Jahrh. anbahnt. Der Körper wird bei Descartes nur als Instrument begreifbar, der genauso viel oder genauso wenig produktiv tätig ist wie die gesetzmäßig geordnete Natur, die Maschine. Er ist verdinglicht zum bloß ausführenden Organ der geistigen Tätigkeit.

1(vgl. Benjamin. 1985)

2 "Dieses Ich, das reine Selbstbeherrschung ist, wird zur Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft: verantwortliches berechenbares Subjekt, das Verträge schließen kann und versprechen kann."
(Lenk 1983:202)

2.4. Die Freiheit des Willens oder der Grund des Irrtums

in der Untersuchung der Frage nach dem Grund des Irrtums weist Descartes dem Willen und nicht dem Verstand (wie z.B. Thomas v. Aquin, vgl. Kap. I.3. .) die Fähigkeit des Urteilens zu. Diese Betonung des Willens ist grade deshalb interessant, weil in der mittelalterlichen Theologie die Freiheit des Willens wesentlich für die menschliche Schuldfähigkeit und die Frage nach dem Bösen in der Welt war. Der Grund hierfür wurde in der Abwendung des Menschen von Gott und der Zuwendung zur eigenen Natur gesehen. Descartes übernimmt hier im Wesentlichen diese Kontruktion und benutzt sie nicht nur als Grundlage moralischen Handelns, sondern auch der naturwissenschaftlichen Erkenntnis.

Wie sich schon der vorhergehenden Meditation herausstellte, liegt die Ursache des Irrtums in der Unvollkommenheit des Menschen. In seiner Diferenz zu Gott nimmt der Mensch am Nicht-Sein teil:

"...,sofern ich aber auch in gewisser Weise am Nichts, d.i. am Nicht- Sein teilhabe, d.h. sofern ich nicht selbst das höchste Wesen bin, und mir außerordentlich vile mangelt, es nicht so sehr zu verwundern ist, daß ich mich täusche."

(Descartes 1915:45)

Doch wodurch kommt dieser Mangel zustande, wenn Gott der uns und unser Erkenntnisvermögn geschaffen hat, nicht will, daß wir uns täuschen? Der Irrtum entsteht durch das Zusammenwirken der Fähigkeit, zu erkennen, dem Verstand, und der Fähigkeit, zu urteilen, dem Willen.

Während der Wille selbst unbeschränkt ist und auf das Unendliche geht - in der Freiheit des Willens erfahren wir uns als Gleichnis Gottes - ist der Verstand eng begrenzt. Der Irrtum wird dadurch möglich, daß der Wille sich nicht beschränkt auf das, was der Verstand einsehen kann (vgl. Ebd.:49). Je mehr der Wille eins ist mit der Vernunft und je mehr er aus innerer Notwendigkeit spontan dem Göttlichen zustrebt, je mehr er also einer Seite zuneigt (vgl. Ebd.:48), desto freier ist er. Der niedrigste Grad an Freiheit ist die Unentschiedenheit. Es zeigt sich zwar in der Möglichkeit der Wahl zwischen zwei Möglichkeiten (Bejahen und Verneinen einer Sache, bzw. befolgen oder meiden) oder auch der der Unentschiedenheit seine Unabhängigkeit von der göttlichen oder einer anderen äußeren Macht, Autonomie jedoch besteht in dem Zuneigen zur einen Seite. (vgl.Ebd.:48) Verhält sich der Wille gleichgültig gegen die vernünftige Einsicht und wendet sich dem zu, was der Verstand nur verworren einsieht, sind seine Urteile zufällig; er wird von den Wirkungen der äußeren Dinge abhängig und verliert seine Autonomie. So verfällt er dem Irrtum und zugleich der Sünde, wird nichtig und schuldig.

Der Mensch ist gerade deshalb mangelhaft, da seine Erkenntnis auf den Körper und die Sinne verwiesen ist. Sie sind die Grenzen, deren sich der Verstand vergewissern muß.

Ebenso, wie der Verstand nicht nur aus dem reinen Denken, sondern auch aus der Wahrnehmung und der Einbildungskraft besteht, ist auch der Wille doppelt bestimmt: Er wird nicht nur angezogen vom Licht der Vernunft, sondern auch von den körperlichen Trieben und Leidenschaften. Das Postulat der Trennung von Körper und Seele wird nun einer Bewährungsprobe unterzogen, da sie nun als Zusammengesetztes zu behandeln sind. Dies veranlasst Descartes zu einer aufschlußreichen Kontruktion:

Nicht nur ist der Sitz der Seele im Kopf, die sinnlichen Wahrnehmungen,

die Empfindungen, existieren ebefalls nur dort in der Seele. Die äußeren Sinnesorgane vermitteln der Einbildung und Wahrnehmung nur die örtliche Bewegung und Größe der auf sie einwirkenden Körper und transformieren sie so, daß in der Seele die Empfindung des Geruchs, der Farbe, des Schmerzes etc. entsteht. Die Qualitäten der Naturerscheinungen sind also rein subjektive Bestimmungen und sind nicht in der Natur vorzufinden. In der Überprüfung dieser bildlichen Vorstellungen oder der Bewegung des inneren Sinnes des Herzens bringt die Seele eine sublimen "natürliche" Freude oder Traurigkeit hervor. Die dabei durch die Seele stimulierten Lebensgeister strömen über die Nerven auf den Körper zurück. Die körperlichen Bewegungen, die im Herzen dadurch erregt werden, bewirken in der Seele die Leidenschaften, die Liebe, den Hass, den Zorn etc.:

"Hört man also eine frohe Nachricht, so urteilt zunächst die Seele darüber und erfreut sich daran in jener geistigen Freude, die jeder körperlichen Bewegung ermangelt, und die deshalb die Stoiker bei den Weisen zulassen; dann fließen, während dieses Vorstellens, die Lebensgeister vom Gehirn nach den Muskeln der Herzkammern und bewegen dort die Nerven, wodurch eine andere Bewegung im Gehirn entsteht, welche die Seele zur Empfindung der tierischen Freude erregt."

(Descartes 1908:240)

Dieselbe Trennung von tierischen und geistigen Freuden gilt auch für Hunger, Durst und sexuelle Lust, d.h. sie sind als Triebe von den notwendigen Akten der Selbsterhaltung, sofern sie willentlich vorgenommen werden, zu unterscheiden.^{1}

Dem Menschen wird in dieser Konstruktion zur Natur, was erst Resultat seiner Reformation ist. Den körperlichen Empfindungen ist nach Descartes immer schon ein Bewußtsein vorgeschaltet, das diese erst nachträglich aus sich hervorbringt. Die Seele ist aktiv und lebendig, der Körper passiv, er reagiert nur mechanisch, ihm selbst ist es nicht einmal möglich, Schmerz oder Lust zu empfinden. Diese sind tierisch und werden durch die Seele nur gelitten. Durch ihre Kontrolle sind die Grenzen gegenüber Natur und anderen Menschen fest etabliert.

In der unreflektierten Überschreitung seiner Grenzen, in der spontanen leidenschaftlichen Hinwendung zur Natur und zu anderen Menschen,

1 Die Trennung von tierischen und geistigen Freuden scheint auch Descartes' Verhältnis zu Frauen bestimmt zu haben. Sein Leben war durchaus asketisch, bis auf ein kurzes Zwischenspiel mit einem Dienstmädchen seiner Gastgeber in Holland, woraus auch eine "illegitime" Tochter entstand. Ob dies wohl nur die verworrene sexuelle Lust war und nicht der Willensakt der Fortpflanzung? Jedenfalls vermerkte Descartes den Zeitpunkt der Zeugung auf dem Voratzblatt eines seiner Notizbücher, die Geburt der Tochter hielt er nicht für so wichtig. Er arbeitete zu dieser Zeit an seiner Schrift über den Menschen und die Embryologie. Über diese Liaison soll er die Bemerkung gemacht haben, daß Gott ihn vor einer gefährlichen Verbindung gerettet habe.

Ansonsten hegte er tiefe Verehrung für die Frauen höherer Gesellschaftsschichten, insbesondere für Christina, die Königin von Schweden und Elisabeth von Böhmen, der er seine Prinzipien widmete (vgl. Vrooomann 1970:148). Aus den Diskussionen mit ihnen entstand die Abhandlung über die Leidenschaften.

verliert das Subjekt seine Autonomie, denn dann wird es vom "Objekt" des Begehrens besessen. Die Leidenschaften

"richten sich auf das Objekt des Begehrens, drängen zu ihm hin, aber diese Aktivität ist keine freiwillige. Die Seele ist hier fortgerissen von ihrem Verlangen, sie determiniert sich nicht von selbst, ist nicht freier Herr über sich. Sie besitzt nicht ihre Leidenschaft, sie ist von ihr "besessen". Sie setzt sie nicht, sie erleidet sie. Die Leidenschaften als solche stehen nicht wie die Willensakte unter der Herrschaft der Seele. Diese ganze Unterscheidung ist traditionell in der Scholastik, aber selten ist sie in ihrer totalen Wichtigkeit erkannt worden (...)
- es ist ein Verdienst Descartes, die fundamentale Bedeutung dieser Sachlage begriffen zu haben."

(Koyre 1981:33)

Das Subjekt muß seine Sinneseindrücke erst der Prüfung durch die Vernunft unterziehen, um sie klar und deutlich zu scheiden. Erst diese Distanz ermöglicht es, der Leidenschaften Herr zu werden und sie vernünftigen Zwecken zuzuführen.

Die derart hergestellte Identität von Vernunft und Willen ist die Bedingung objektiver Erkenntnis von Natur,

"...da es ja dem Geist allein, nicht aber dem aus Körper und Geist zusammengesetzten zuzukommen scheint (...) die Wahrheit zu erkennen."
(Descartes 1915:71)

Indem der sinnlichen Wahrnehmung keinerlei Wahrheit mehr zukommt und ihre Bilder zu bloßen, trügerischen Vorspiegelungen werden, letztlich zum Nichts, wird das Dämonische der äußeren Natur in das Subjekt verlagert. Seine eigene Natur wird ihm zum chaotischen Spiel blinder Kräfte, die ihn nur in die Irre leiten können und gebannt werden müssen. Durch die Forderung nach ihrer rigiden Kontrolle werden der Körper und seine Triebe und Empfindungen erst zu dem gemacht, was sie nach Descartes wesentlich sind: zu Obsessionen, die den Körper, der keinerlei spontane Äußerungen kennt, tyrannisieren.

Da die Autonomie des Subjekts sich in Gott gründet, werden alle unkontrollierten Regungen und Entäußerungen des Menschen zum Aufbegehren der eigenen Natur gegen die formale Ordnung der Vernunft. In diesem Zwangszusammenhang von Schuld und Lust wird Freiheit zur resignativen Unterwerfung unter herrschende Macht.

So hat die kausaldeduktive Methode als Weg zur Erkenntnis nicht nur eine erkenntnistheoretische Funktion, sondern beinhaltet gleichzeitig eine moralische Anweisung. Descartes dritter Grundsatz der Moral lautet:

"Lieber mich als das Schicksal zu besiegen, lieber meine Wünsche als die Weltordnung zu verändern, überhaupt mich an den Glauben zu gewöhnen, daß nichts vollständig in unserer Macht sei als unsere Gedanken."

(Descartes 1948:65)

Die Vernunft des Subjekts wird so der herrschenden Vernunft der gegebenen gesellschaftlichen Ordnung subsumiert. Seine Wünsche und sein Wollen, die über diese Grenze hinausgehen, hat das Subjekt an sich selbst zu eliminieren. Der glücklichste Zustand ist der wunschlose; Freiheit wird identisch mit Verzicht:

"Und wenn wir alle Güter außer uns gleicherweise jenseits unserer Macht betrachten, so werden wir uns über den unverschuldeten Verlust unserer Glücksgüter gewiss ebensowenig grämen, als daß wir die

Reiche China oder Mexico nicht besitzen (...) und wenn wir aus der Not eine Tugend machen, werden wir im kranken Zustand die Gesundheit und im kranken die Freiheit nicht mehr wünschen."

(Descartes 1948:67)

Für Descartes liegt Freiheit nicht im politischen Handeln, sondern das erstrebte Ziel ist es vielmehr die "eigenen Gedanken zu reformieren" (Ebd.:41). Diese innere Freiheit, in der das Subjekt sich selbst bezieht, ermöglicht es ihm, von seiner Bedürftigkeit zu abstrahieren und sich über die äußere Natur zu erheben, um Macht über sie zu gewinnen. Indem die Not zur Tugend wird, die Versagungen, die der Mensch erfährt, umgewandelt werden in Askese, erschließt sich das Reich der Erkenntnis:

"Ich würde meine Wünsche nicht haben einschränken können, hätte ich nicht einen Weg verfolgt, auf dem ich sicher sein konnte, mir alle Erkenntnis, deren ich fähig wäre, zu erwerben."

(Ebd.:71)

Für den Verzicht auf äußere Freiheit und politisches Handeln stellt Descartes dem Subjekt den Fortschritt der Wissenschaft in der Unterwerfung und Kontrolle der Natur in Aussicht. Doch da der Verzicht in diesen Fortschritt mit eingeht und den Menschen der Anspruch auf die Erfüllung ihrer Bedürfnisse verweigert wird, können die allgemeinen Zwecke, die den Fortschritt bestimmen, die Zwecke der Herrschenden werden. Nur ihnen steht der Genuss "die Früchte der Erde" (Descartes 1948:145) ohne Arbeit und Zwang zu genießen zu, nur sie erheben sich dadurch zu "Herren und Eigentümern" der Natur.

Letztendlich liegt wahre Freiheit in der Herrschaft über Natur und darin allein ist der Mensch Gott gleich.

"Als Gebieter über Natur gleichen sich der schaffende Gott und der ordnende Geist. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen besteht in der Souveränität übers Dasein, im Blick des Herrn, im Kommando." (Horkheimer/Adorno 1969:12)

2.5. Mass und Ordnung sind die Schönheit von Vernunft und Natur

Da die Natur der körperlichen Dinge in ihrer Quantifizierbarkeit liegt, ihre Qualitäten nur subjektive Vorurteile sind, ist zur wahren Erkenntnis von Natur das Erkenntnisvermögen von diesen Qualitäten zu reinigen. Die Abstraktion von subjektiver Erfahrung geschieht durch die Anwendung der Prinzipien der Mathematik, die nichts Sinnliches enthält. Ihre universale Gültigkeit begründet Descartes im ontologischen Gottesbeweis.

"Zweifelloos finde ich seine Idee, d.i. die des höchsten vollkommenen Wesens, ebenso bei mir vor, wie die Idee einer Figur oder Zahl."

(Descartes 1915:55)

Und da es - als logische Relation betrachtet - zur Wesenheit des Dreiecks gehört, daß die Summe seiner Winkel gleich zwei rechte ist, so gehört es zur Wesenheit Gottes, daß er existiert. Nur zu Gott allein ist die Existenz notwendig dazugehörig (vgl. Ebd.:58), die anderen Dinge, sowohl die *res cogitans*, als auch die *res extensa*, haben nur eine potentielle Existenz, da sie in ihrer Existenz von Gott abhängen.

In gewisser Weise mutet es seltsam an, daß Descartes analog vom Summensatz des Dreiecks auf das Dasein Gottes schließt, doch diese Analogie ist wesentlich für die Anwendung der Mathematik auf die Physik.

Die mathematischen Ideen sind uns ebenso, wie die Idee Gottes eingeboren und damit sind sie universelle Wahrheiten. Ihre Form ist unveränderlich und ewig, unabhängig vom subjektiven Bewußtsein (vgl. Ebd.:54). Die mathematischen Wissenschaften, Geometrie und Algebra, sind die Frucht des göttlichen Samens, der in der menschlichen Vernunft aufgegangen ist. Sie haben die Regeln hervorgebracht, nach denen das menschliche Erkenntnisvermögen vorgeht.

"Denn der menschliche Geist besitzt etwas ich weiß nicht was göttliches in das die ersten Samenkörner nützlicher Erkenntnisse so gestreut sind, daß sie häufig, so sehr man sie auch vernachlässigt und durch verkehrte Studien erstickt hat, eine spontane Frucht hervorbringen."

(Descartes 1920:17)

Der menschliche Geist hat als Ebenbild Gottes, des formwirkenden Prinzips in der Natur, selbst jene logischen Formen in sich, die die als Gesetzmäßigkeiten in der Natur wirken.

Mass und Ordnung sind die Schönheit der Vernunft, die sie von Gott empfangen hat, und sie ist im wesentlichen in der Mathematik zu finden. Ihrem Mass und ihrer Ordnung sind alle Gegenstände zu unterwerfen:

"...daß es hierbei gar nicht darauf ankommt, ob man dieses Mass nun in den Zahlen oder in den Figuren oder Gestirnen oder den Tönen oder in irgendeinem anderen Gegenstand zu suchen hat, so daß es also eine bestimmte allgemeine Wissenschaft geben muß, die all das erklären wird, was der Ordnung und dem Maß unterworfen, ohne Anwendung auf eine bestimmte Materie, als Problem auftreten kann."

(Descartes 1920:21)

Die Mathematik darf sich daher nicht auf bloße Formeldiskussionen beschränken, ihr Anwendungsgebiet sind die gesamten Naturerscheinungen:

"Ich nehme in der Physik keine anderen Prinzipien an, als in der Geometrie oder in der reinen Mathematik, und halte das auch nicht für angebracht, da auf diese Weise alle Naturerscheinungen erklärt werden und gewisse Beweise von ihnen gegeben werden können."

(Descartes 1908:256)

So ist es möglich, die Naturerscheinungen aus einem Prinzip heraus zu erklären, nämlich als stetige, gleich förmige Bewegung von Materie, die aus unendlich vielen kleinen Partikeln besteht, die durch Übertragung der Bewegung aufeinander kausal miteinander verknüpft sind (Ebd.:46ff). Natur ist bloß tote Materie, vom formwirkenden Geist nach bestimmten Gesetzen in Bewegung gesetzt. Als Ablauf mechanischer Gesetzmäßigkeiten ist Natur vernünftig geworden, erkennbar und beherrschbar.

"Wird Materie so als allein mathematisch erfassbare Substanz aufgefasst, die mit dem Prinzip ihrer Konstruktion identisch wird, dann gibt es in ihr keine objektive Bestimmtheit mehr. (...) Der Idealismus zeigte seine Konsequenz in dem Theorem der Identität von Mathematik und Physik: die der denkende Subjektivität zunächst unvereinbar entgegengesetzte res extensa erscheint aus jener deduzierbar."

(Mensching 1971:62)

Durch die von Descartes postulierte Unendlichkeit und Indifferenz des göttlichen willens ist es nicht mehr möglich, Natur als Offenbarung göttlicher Zwecke zu begreifen. Das menschliche Subjekt, derart befreit von der Zweckbestimmung durch Natur, kann nun selbst diese nach den mechanischen Gesetzmäßigkeiten bestimmen und formen, seine Zwecke in ihr verwirklichen.

2.6. Exkurs: Eros und Erkenntnis

2.6.1. Wo beginnt der Kreis?

Die intuitive Erkenntnis Gottes ist jene Erkenntnis, die dem cartesianischen System seine transzendente Einheit gibt, sie ist die Bedingung von Erkenntnis überhaupt. Gott gewährleistet nicht nur den kontinuierlichen und gesetzmäßigen Ablauf in der Natur, sondern auch den logischen Ablauf des Denkens.

Die Idee Gottes ist wie eine perfekte Maschine, die sich selbst erzeugt hat und aus sich heraus das cartesianische Erkenntnissystem entläßt und in der Natur zum Abbild des Geistes wird.

"Wo beginnt der Kreis? Das ist eine Frage ohne Antwort seit Jahrhunderten. Aber der Zirkel des Denkens ist vollkommen, wenn es nichts anderes als sich selbst ergreift. Geblendet von dem Dunkel, das der Schein einer Antwort verbreitet, aus welcher das Absolute hervorsteigt,, hält es sich für das Andere: das Sein, die Dinge, das Lebendige und nicht zuletzt für die Lösung des Rätsels. (...)

Die Philosophie entdeckt einen Schatz, den die Alchemie verzweifelt suchte. Es gelingt ihr, die destillierte Substanz des Denkens herzustellen, die es Geist nennt - das Gefäß der Vernunft, in welches sie eingefüllt, endlos ausdehnbar ist. Die Philosophie wird eine Geheimwissenschaft des Geistes. Sie nennt sich Erkenntnistheorie, ein System des Denkens entwerfend, eine Technik des Geistes, in welcher die Erfindung des Absoluten, wie der verborgene Motor der Denkmaschine erscheint..."

(Huber 1978:11-13)

Die Zirkularität seiner Beweisführung ist ein Vorwurf, der seit seiner Zeit gegen Descartes erhoben wird und genauso lange bemüht man sich um deren Auflösung. Das Problem, das sich Descartes stellte, war von einem isolierten individuellen Bewußtsein, das alle Realität außer sich hat, auf ein äußeres Sein zu schließen. In seiner Beweisführung vermischen und überlagern sich daher zwei Argumentationsarten, eine rational-logische und eine religiös-psychologische. Folgen wir der rational-logischen, so geraten wir in einen maliziösen Zirkel. Zum einen gehen in die beiden Axiome der Repräsentation und der Kausalität, mit denen ein äußeres Sein nachgewiesen werden soll, bereits Vorstellungen darüber ein, wie Natur vernünftigerweise abzulaufen habe. Zum anderen muß Descartes nachweisen, daß Gott unabhängig und außerhalb von der rational-logischen Argumentation des Einzelbewußtseins existiert, da er ja seinerseits deren Gültigkeit gewährleisten soll.

Gott als der unbedingte Grund menschlicher Existenz läßt sich damit nicht ableiten, seine Existenz ist nicht logisch beweisbar. Gerade weil Gott bei Descartes die Bedingung der Selbst- und Naturerkenntnis ist, wurde die Richtigkeit seiner Argumentationsanordnung immer wieder bezweifelt und dem ontologischen Gottesbeweis Vorrang eingeräumt. Das aber heißt nur, den Zirkel von der anderen Seite zu beginnen. (vgl. Gibson 1932:105)

Descartes' Beweisführung folgt einer mehr psychologischen Notwendigkeit, zu der seine logische Argumentation teilweise konträr verläuft und die bezeichnend ist für den individualisierten methodischen Ansatz. Diese Form der Annäherungsweise an Gott und die Wahrheit ist charakteristisch für das 17. Jahrh. und zeigt sich auch in den Gebeten von Bacon und insgesamt im Protestantismus, sogar später noch in Resten bei Newton (vgl. Keller/Grontkowski 1983).

Sie ist Ausdruck des Verlusts der Einheit von Gott, Mensch und Natur die die Kirche mit dem Verlust ihrer Macht nicht mehr legitimieren konnte und durch die Dämonisierung der Sinnlichkeit, der Natur und der Frau in der Hexenverfolgung wiederherzustellen trachtete (vgl. Kap. II.1.2.). Dem Einzelnen verblieb nur noch der Rückzug in seine Innerlichkeit.

Die psychologische Seite des cartesianischen Rationalismus ist die des existentiellen Zweifels; dieser drückt sowohl die Bedrohung durch den übermächtigen Dämon aus, in der Natur zum Ungewissen wird, als auch den Schutz vor dieser Bedrohung. Radikal alles außerhalb des Denkens bezweifelnd reinigt sich das in diesem Akt sich selbst schaffende Subjekt von seiner Sinnlichkeit und findet darüber den Weg zur Vision des Göttlichen. Diese Vision garantiert nicht nur, sondern ist die Erfahrung der Transzendenz subjektiver Erkenntnis und dies ist der einzige Moment in der cartesianischen Philosophie, in dem der Gott in uns, der die Wahrheit der Erkenntnis sichert mit dem Gott außer uns, der obersten Ursache allen Seins, zusammenfällt.

In der unmittelbaren Anschauung und in der Anbetung und Bewunderung der unermesslichen göttlichen Schönheit erkennt es sich selbst als endliches und bedingtes, von Gott, aber nur von Gott abhängiges Wesen. Gleichzeitig ist diese Vision eine Kommunikation mit dem Göttlichen, eine spirituelle Vereinigung im Immateriellen, wodurch die Vernunft erfüllt wird mit dem göttlichen Licht und befruchtet mit dem göttlichen Samen, den mathematischen Ideen. Die Anschauung des Absoluten mit dem Auge des Geistes gewährt dem Subjekt die höchste Lust und Seligkeit, zu der es im diesseitigen Leben befähigt ist.

Die cartesianische Vision Gottes ist Ausdruck der Liebe zum Identischen, in der alles Sein als durch den Geist erzeugt vorgestellt wird, ihr Antrieb ist der asketische Eros, der seine Verwirklichung in der gereinigten, aus dem Geist erzeugten Natur als Maschine findet. In "The Masculine Birth of Time" drückt sich eine ähnliche, jedoch unsystematischere Vorstellung Bacons aus, auch bei ihm ist die Reinigung des Erkenntnissuchenden in der Beziehung auf Gott Initiation der Naturbeherrschung.

An der platonischen Ideenschau wollen wir nun die Genesis der Liebe zum Identischen herausarbeiten, denn bei Platon ist diese noch nicht vollständig entwickelt, sondern die Anschauung des obersten wahrhaften Seins wird im Diesseits vermittelt über die homoerotische Liebe zum Gleichen und die Erinnerung an vergangenes Glück. Bei Platon wird noch offen ausgesprochen, was im späteren verschwiegen wird, daß die Transformation des körperlichen Begehrens in den asketischen Eros nur in der Beziehung auf das Männliche möglich ist und die Ausgrenzung des Ungleichen, der Frau, zur Bedingung hat.

2.6.2. Im Schönen zeugen: der platonische Eros

In Platons Philosophie, deren Ideenschau in der augustinischen Tradition der Scholastik überliefert ist und die in der cartesianischen Gotteserkenntnis wiederzuerkennen ist, werden Erkenntnis und Selbsterkenntnis noch mit dem körperlichen Begehren, aber nicht mit seiner Erfüllung verbunden.

Einst war die Seele vor der Geburt aufgehoben in der jenseitigen Einheit, in der es keine Trennung, Teilung oder Vergänglichkeit gab. In diesen paradiesischen Gefilden entwirft Platon das Urbild der unmittelbaren Anschauung des Göttlichen, hier schaut die Seele

"...das farblose und gestaltlose und tastlose, wahrhaft seiende Sein nämlich, Mittelpunkt des Geschlechts des wahren Wissens (...)

nährt sich an der Schau der Wahrheit und fühlt sich dabei wohl."

(Platon 1964:247b)

Diese in sich ruhende Einheit von Sein und Geist ist der Grund und die Nahrung des wahrhaft wirklichen Lebens im Jenseitigen. Der Eintritt der Seele in das diesseitige Leben ist der Abfall der Seele vom Göttlichen, verursacht durch die Anziehung der (weiblichen) Materie. Die Geburt wird als Trennung erlebt, als ein Unglück, durch das die Seele in den Körper eingesargt wurde (vgl. Platon 1964:250c). Der Körper ist die Materialisierung der Trennung und des Todes.

Die dunkle Erinnerung an das Glück der symbiotischen Einheit im Geistigen und der Wunsch, es wiederzuerlangen sind Antrieb des Erkenntnisprozesses. Dies ist bei Platon nur vorstellbar als Lösungsprozeß vom Körper, der die Seele Sphäre der Vergänglichkeit fesselt. Nach Platon ist die stoffliche Welt nur ein trügerisches Schattenreich, das einen Abglanz von Sein und Wahrheit einzig von den Ideen im Jenseits, die das wahre Sein vorstellen, empfängt. Alle wahre Erkenntnis ist daher Erinnerung an das Ideenreich, das die Seele vor ihrem Fall geschaut hat. Der Erkenntnisprozeß vermag die Seele nach und nach zur ursprünglichen Einheit zurückzuführen, die jedoch vollkommen erst nach dem Tod erreicht werden kann, doch dazu bedarf es der Wiedererweckung der Erinnerung. Dies geschieht in der Anschauung des schönen und tugendhaften männlichen Körpers, in der homoerotischen Liebe zum Gleichen, die sich verfeinert zur Liebe zu den Ideen.

In der platonischen Erkenntnislehre ist noch offengelegt, daß es der Wunsch nach Erfüllung und ewiger Lust ist, die den Erkenntnisprozeß antreibt und das keine Erkenntnis möglich ist, ohne das Begehren. Da die Erfüllung jedoch letztlich nur jenseits des Körpers vorgestellt werden kann, wird der Verzicht zur Bedingung der Erfüllung. Die Erkenntnis wird getrieben von einem ambivalenten Begehren: einerseits dem nach körperlicher Lust und andererseits nach Unsterblichkeit, ewiger Lust. Diese beiden Antriebskräfte schließen sich jedoch noch nicht mit der Radikalität der christlichen Askese aus; sie bedingen sich gegenseitig. Die Vereinigung dieser zwei Formen des Begehrens, die Platon den göttlichen und den menschlichen Eros nennt, ist nur in der Beziehung zum Männlichen möglich. Der menschliche Eros richtet sich auf Frauen oder Sklaven (vgl. Platon 1957:181b-d) und erschöpft sich in bloßer Befriedigung, der göttliche Eros dagegen entfaltet sich in der Liebe zwischen freien männlichen Staatsbürgern. Diese ist sowohl Bedingung als auch Metapher des Erkenntnisprozesses.

Idealisierbar, d.h. Träger der Ideen von Schönheit und Tugend, ist nur der Körper, der weder von Schwangerschaft, noch von Arbeit oder Alter gezeichnet ist: der jugendliche männliche Körper in seiner athletischen Schönheit. Allein in der homoerotischen Liebe zum Schönen, in der Idealisierung des jugendlichen männlichen Körpers und in der

Abwendung vom Weiblichen, das dem Kreislauf von Geburt und Tod verhaftet bleibt, ist es möglich, der Gefangenschaft in der vergänglichen Natur zu entinnen. (1)

Für Platon ist die Schönheit und Tugend des Jünglings dasjenige, was die Liebe zu den Ideen entzündet. Beim Anblick der göttlichen Schönheit eines noch unverdorbenen Jünglings wird im Liebhaber - zunächst dunkel - die Erinnerung an die wahre Idee der Schönheit geweckt (Platon 1964:251a). Die Sehnsucht nach den paradiesischen Gefilden erregt die Seele und lockert den Körperpanzer, in dem sie gefangen ist:

"Sie wallt und fühlt sich unbehaglich und gekitzelt, wenn ihr die Flügel wachsen. Wenn sie die Schönheit des Knaben blickt und von dorthier Teile, die auf sie zukommen und heranströmen - man nennt sie eben deswegen Liebreiz (himeros) - aufnimmt und dadurch angefeuchtet und erwärmt wird, dann fühlt sie sich vom Schmerz befreit und ist voll Freude."

(Platon 1964:251c)

Getrieben von der Begierde nach dem schönen Körper wird der Betrachter zum Jüngling hingerissen und verlangt nach Befriedigung. Zugleich gemahnt ihn jedoch das geliebte Antlitz des Knaben an das göttliche Wesen der Schönheit, so daß er in Scham über sich seiner Vernunft gehorcht und den Knaben in Anschauung seines Liebreizes gleich einem Gott verehrt. Wenn er sich nun nicht hinreißen läßt zu rohen Begierden, so wird er über kurz oder lang das Vertrauen des Knaben erwerben und der Strom des Liebreizes fließt durch den Blick zum Jüngling zurück, dieser nimmt ihn auf und erkennt durch den Lehrer nun auch sich selbst, seine göttliche Schönheit, und auch er wird erfüllt mit Liebe, "nur minder heftig" (Platon 1964:255e).

"Wenn nun die besseren Teile der Seele, welche zu einem wohlgeordneten Leben und zur Liebe der Weisheit hinleiten, den Sieg erlangen, so führen sie schon hier ein seliges und einträchtiges Leben, sich selbst beherrschend und sittsam dasjenige besiegt habend in ihrer Seele, dem Schlechten, und das befreit, dem Vortrefflichen einwohnt,..."

(Platon 1964:256a/b)

Sterben sie, so sterben sie mit einer leichten, befriedigten Seele und haben das höchste Gut, die Unsterblichkeit, bereits gewonnen.

Die gegenseitige Erkenntnis im Medium des Blicks ermöglicht die Verbindung zweier widersprüchlicher Momente des Erkenntnisprozesses, der Distanzierung und der Vereinigung, wobei die Distanzierung, durch die die Reinigung vom Stofflichen vollzogen wird, Bedingung der Ver-

I Die Idealisierung des weiblichen Körpers ist nicht möglich. So wird im klassischen Griechenland der weibliche Körper bei öffentlichen Statuen stets verhüllt dargestellt, wogegen der Körper des Jünglings in vollkommener und strahlender Nacktheit vorgeführt wird. In der Bewunderung seiner athletischen Kraft und seiner Schönheit wählte man sich vor der Vergänglichkeit, der Bedrohung durch den Tod zu retten. Der Kult um den jugendlichen männlichen Körper gleicht einer Beschwörung der Unvergänglichkeit; die Idealisierung seiner Schönheit zum Göttlichen, ihre Verewigung in den steinernen Statuen, soll ihren natürlichen Verfall vergessen machen.

Vom Körper der Frau dagegen scheint noch etwas Bedrohliches auszugehen.

(vgl. Walters 1979:39/40)

einigung ist. In der Anschauung wird das Begehren vergeistigt durch die Idealisierung des männlichen Körpers zum Göttlichen. Erst in der Idealisierung, der Abstraktion vom besonderen Körper, erkennt der Betrachter im Objekt des Begehrens das Abbild der reinen Schönheit, der göttlichen Idee, in der Idealisierung erweist sich die Idee der Schönheit als eins mit ihrer Form.

So vereinigt sich in der Spiegelung, in der Reflexion des Blicks, der Erkennende mit dem zu Erkennenden. Die Vereinigung und gegenseitige Erkenntnis im göttlich Schönen leitet zu einem stufenweisen Erkenntnis- und Formungsprozeß, in dem der liebende Lehrer den Jüngling nach seinem Bilde formt und sowohl der Erkennende als auch das Erkannte zu seiner Wahrheit gelangen.

Miteinander gelangen sie in einem sukzessiven Abstraktions- und Sublimationsprozeß zur Anschauung der Ideen, angetrieben vom Wunsch nach unmittelbarer Anschauung der einen, letzten Idee, der reinen Identität von Denken und Sein:

"Denn dies ist die rechte Art, sich auf Liebe zu legen oder von anderen dazu angeführt zu werden, daß man von diesen einzelnen Schönen beginnend, jenes einen Schönen wegen immer höher hinaufsteigt, gleichsam stufenweise von einem zu zweien, und von zweien zu allen schönen Gestalten, und von den schönen Gestalten zu den schönen Sitten und Handlungsweisen, und von den schönen Sitten zu den schönen Kenntnissen, bis man von den Kenntnissen endlich zu jener Kenntnis gelangt, welches eben von jenem Schönen selbst die Kenntnis ist. (...) Was also (...) sollen wir erst glauben, wenn einer dazu gelangte, jenes Schöne selbst lauter und unvermischt zu sehen, das nicht voll menschlichen Fleisches ist und Farbe und anderen sterblichen Flitterkrams, sondern das Göttlich Schöne selbst in seiner Einartigkeit schaute?"

(Platon 1957:211b-e, Herv.d.V.)

Die Schau dieses Einen, "welches zuerst immer ist und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet" (Platon 1957:211a) ist die Vollendung des Lebens und der Liebe - ob es jedoch je von einem Menschen erreicht wurde, ist ungewiß. Um dieses einen Schönen willen nimmt der Liebende alle Anstrengungen auf sich (vgl. Ebd.:210e), die Liebe zum Gleichen, die diese "Liebe zum Identischen" (Krahl 1971:117) entzündet und vermittelt hat, ist hiermit nicht mehr zu vergleichen (vgl. Platon 1957:211d). Die schöne Gestalt des Knaben verblaßt vor der gestaltlosen ewigen Schönheit.

"Die oberste Idee ist reinste Einheit, frei von der Mannigfaltigkeit des fließenden Lebens der Natur und abgesichert gegen die Gefahr, in diesem pathologisch sich zu verirren - also reines Sein. Die oberste Idee als reines, d.h. identisches Sein ist das Wahre, das Schöne und das Gute. Dieses ist das Göttliche."

(Krahl 1971:115)

In der "Liebe zum Identischen" vereinigen sich der Wunsch, der Natur zu entfliehen mit Begehren nach Vereinigung und ewiger Lust. Bei Platon erfüllt sich beides nach dem Tod, in der Unsterblichkeit der Seele - um dieses Ziel zu erreichen bedarf es jedoch noch des körperlichen Begehrens und des schönen Körpers, an dem es sich entzündet. Nur die Liebe zum männlichen Körper kann sich für Platon zur "Liebe zum Identischen" sublimieren, denn der weibliche Körper trägt die Spuren der Naturnotwendigkeit: des Gebährens und der Arbeit.

Die Frau verkörpert aus der männlichen Perspektive die bedrohliche "Mannigfaltigkeit des fließenden Lebens der Natur" (Krahl 1971:116),

das Veränderliche und Vergänglichen. Im Verhältnis zum Männlichen ist sie das Un-Gleiche.

Der Wunsch nach der unvergänglichen Lust unmittelbarer Erkenntnis jenseits der Notwendigkeit enthält auch die Utopie einer Aufhebung des Realitäts- ins Lustprinzip (vgl. Krahls 1971:115), doch diese Utopie ist ebenso ambivalent wie das Verhältnis zur Natur, das ihr zugrunde liegt; diese gewährt einerseits die Erhaltung des Lebens, doch ist sie andererseits auch bedrohlich, da die Menschen von ihr abhängen. Die hedonistische Utopie, die dieser Abhängigkeit entgegengesetzt wird, bekommt einen repressiven Charakter, da das wahre Sein nur im Geistigen, im Jenseits, ruht und sich mit dem Stofflichen nicht mehr vermittelt. Ohne die tätige Auseinandersetzung mit Natur, die an Frauen und Sklaven verwiesen wird⁽¹⁾, verkehrt sich die ersehnte Lust in ihr Gegenteil: "reine Lust ist Askese" (Ebd.:116).

Auch die Utopie der liebenden Erkenntnis, die auf gegenseitiger Anerkennung beruht (vgl. Fox-Keller 1986:35-39) ist ambivalent, da sie den Verzicht beinhaltet und vor allem die Gleichheit innerhalb der Beziehung von Liebhaber/Lehrer und Geliebtem/Schüler auf Ausschluß des Un-Gleichen, der Frauen, beruht. Diese haben gewissermaßen die Abstraktionsstufe der Gleichheit noch gar nicht erreicht. Erst durch Abgrenzung von der Frau, deren Produktivität zugleich gezeugt und angeeignet wird, wird den "Gleichen" das erstrebte "philosophische Leben" (vgl. Platon 1964:256c) ermöglicht.

Der sexuellen Vermischung mit der Frau entspringt keine liebende Erkenntnis, der göttliche Eros kann sich hier nicht entfalten, da die Frau dem Stofflichen, d.h. bei Platon auch: dem Sterblichen, verhaftet bleibt. Ihre Fruchtbarkeit bringt nur sterbliche Kinder hervor. Dennoch bleibt die Gebärfähigkeit der Frau das Modell für

1 Zum Status von Frauen und Sklaven im griechischen Staat vgl. Sulion 1986:168-207)

2 E. Fox-Kellers These ist, daß Platon mit seiner Konzeption einer relativ gleichberechtigten Sexualität (vgl. Fox-Keller 1986:33) zwischen Männern um den Preis des Verzichts eine Trennung von Liebe und Aggression erreicht habe und mit diesem Modell einen Weg zu Erkenntnis habe aufzeigen können, der von der Aggression abgeschnitten sei (vgl. Ebd.:25). Dieser Trennung sei auch Bacon gefolgt, wogegen er mit dem Wechsel zum weiblichen Liebes- und Erkenntnisobjekt (Frau/Natur) den "warnenden Rat" Platons (Ebd.:37) ausgeschlagen habe und sich durch die Beziehung zum un-gleichen, verachteten weiblichen Objekt die Aggression über die Liebe dominiert habe. Dagegen ist einzuwenden, daß die Trennung, die Platon vornimmt, nicht die ist zwischen Eros und Aggression (Aggression als ein eigenständiger, spontaner menschlicher Trieb taucht bei Platon nicht auf), sondern die zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Eros. Nicht die Natur vor menschlicher Aggression, sondern den Menschen (genauer: den Mann) vor der Natur zu bewahren ist Platons Interesse.

Entscheidend bei Platon und Bacon scheint uns nicht die Trennung zwischen Eros und Aggression, bzw. Liebe und Macht, zu sein, sondern gerade jener spezifische Eros, der sich in deren, wie auch Descartes' Denken ausdrückt, der den Wunsch, der chaotischen Mannigfaltigkeit der Natur in das Reich des Geistes, der Identität, zu entkommen, bzw. die Natur nach dem Vorbild des Geistes geordnet neu zu erschaffen, beinhaltet. Wir haben diesen Wunsch mit dem Ausdruck Krahls der "Liebe zum Identischen" oder auch mit dem Begriff des asketischen Eros bezeichnet.

Produktivität:

Auf dem Gastmahl erklärt die nicht anwesende Diotima:

"Die nun (...) dem Leibe nach zeugungslustig sind, wenden sich mehr den Weibern zu und sind auf diese Art verliebt, indem sie durch Kindererzeugen Unsterblichkeit und Nachgedenken und Glückseligkeit, wie sie meinen, für alle künftige Zeit verschaffen. Die aber der Seele nach, denn es gibt solche, sagte sie, die auch in der Seele Zeugungskraft haben, viel mehr als im Leibe, für das nämlich, was der Seele ziemt zu erzeugen und erzeugen zu wollen. Und was ziemt ihr denn? Weisheit und jede andere Tugend, (...). Die größte aber und bei weitem schönste Weisheit, sagte sie, ist diewelche in den Staaten und des Hauswesens Anordnung sich zeigt, und deren Name Besonnenheit ist und Gerechtigkeit. Wer nun diese als ein Göttlicher schon von Jugend an in seiner Seele trägt, der wird auch, wenn die Zeit herankommt, Lust haben zu befruchten und zu erzeugen. (...) Nämlich indem er den Schönen berührt, meine ich, und mit ihm sich unterhält, erzeugt und gebiert er, was er schon lange zeugungslustig in sich trug, und indem er anwesend und abwesend seiner gedenkt, erzieht er auch mit jenem gemeinschaftlich das Erzeugte. So daß diese eine weit genauere Gemeinschaft miteinander haben als die eheliche und eine festere Freundschaft, wie sie auch schönere und unsterblichere Kinder gemeinschaftlich besitzen."

(Platon 1957:209a-c)

Die geistige Zeugung ist das Abbild, die Nachahmung, der geschlechtlichen Fortpflanzung, doch zugleich ist sie der Versuch, der Bestimmung durch Natur zu entgehen, indem der weiblichen Produktivität ein Gegenmodell gegenüber gestellt wird: die Zeugung im Geistigen, die sich bei Platon unter Männern vollzieht. Diesen geistigen Kindern, die diese philosophierend miteinander zeugen und erziehen, kommt größere Wirklichkeit zu, als den Kindern, die in der sexuellen Vermischung mit der Frau gezeugt, und von dieser geboren und erzogen werden. Allein den Ideen kommt Wirklichkeit zu, die Natur und die weibliche Produktivität, die sich mit ihr auseinandersetzt, ist entwirklicht. Doch die Tätigkeit der Frau erschöpft sich nicht im Gebären von Kindern, ihre Produktivität ist doppelt bestimmt, als körperliche Hervorbringung von Menschen und als Arbeit. Erst indem diese doppelte Produktivität, die mit Natur verbunden ist und sich zugleich mit ihr auseinandersetzt, geeignet und zugleich angeeignet wird, vermag sich der Mann aus seiner Naturverhaftetheit zu lösen. Im Gegenentwurf zur weiblichen Produktivität, der geistigen Zeugung, verrät sich jedoch noch die reale Abhängigkeit von der Frau.

In seiner Schrift über den Staat, unter dem Aschnitt über die Unsterblichkeit der Seele, entwirft Platon ein Automaton im Jenseits, die Spindel der Notwendigkeit, Paradigma weiblicher Produktivität.

"Nur weil es die Spindel im Reich vor dem Tod und nach der Geburt in der Hand unzähliger Frauen gibt, kann die Spindel im Reich nach dem Tod und vor der Geburt beschrieben werden."

(Treusch-Dieter 1982:58)

Die Frauen bringen in diesem mythischen Bild das Leben hervor, doch der Spindel der Notwendigkeit entspringt nichts, sie ist bloßes Naturgeschehen. Der Tätigkeit der Frau kommt kein wahrhaftes Sein zu, dieses entsteht erst aus der geistigen Zeugung, von der alles, was an Naturnotwendigkeit erinnert, geschieden ist (vgl. Treusch-Dieter 1982).

Durch die Verweigerung der Möglichkeit, sich ihrer Tätigkeit bewußt zu werden und eine Sprache zu finden und indem ihnen der Zugang zur polis wie zur Philosophie verwehrt wird, ist es dem Mann möglich, sich der Naturnotwendigkeit der (Re-)Produktion seines Lebens zu entziehen. Die Aneignung der weiblichen Produktivität ist die Grundlage des geordneten Staates sowie des geordneten Lebens, das zur geistigen Zeugung freigestellt ist.

Seine größtmögliche Verwirklichung im Diesseits findet der göttliche Eros in der Sittlichkeit, in der Verallgemeinerung und Sublimierung der soldatischen/athletischen Tugenden des schönen männlichen Körpers in die Tugenden des Bürgers, der Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit. Die schönste Weisheit, die in der Liebe zum Gleichen gezeugt wird, ist die "welche in den Staaten und des Hauswesens Anordnung sich zeigt" (Platon 1957:209a), wie die nichtanwesende Diotima aus dem Mund des Sokrates verkündet. Die Herrschaft des pater familias im Hauswesen über Frauen- und Sklavenarbeit ist Bedingung der staatlichen Ordnung.¹⁾In dieser Ordnung kommt der homoerotischen Liebe zum Gleichen die Bedeutung zu, den Wettstreit der Bürger untereinander um Dominanz in der Öffentlichkeit auszubalancieren.

1 Zu einer feministischen Analyse der platonischen Staatstheorie und zur Umwandlung des homerischen Kriegsideals in die Tugenden des griechischen Bürgers in der polis in den Reden des Symposiums vgl. Hartsock 1985:194. Der hier vorgelegten Analyse widerspricht auch nicht, daß in Platons utopischem Staat Frauen Gleichheit zugesprochen wird: "They participate not as females but as inferior and mutilated males." (Hartsock 1985:208)

2.7. Asketischer Eros und Maschine

Die wesentliche Differenz der cartesianischen Selbsterkenntnis zur platonischen ist, daß Ausgangsmoment von Erkenntnis nicht mehr das körperliche Begehren ist, sondern der Verzicht. Die Liebe zum Identischen, wird allein in der Liebe zu Gott gelebt, im Streben nach dem Vollkommenen erkennt sich das Subjekt als dessen Ähnliches. Diese radikale Ausgestaltung des platonischen Eros ist als Resultat und Fortführung der christlichen Askese zu begreifen. Vor allem die augustini-sche Philosophie überlieferte die platonische Ideenlehre bis zur Scholastik und mit der Übernahme und Restauration des scholastischen Gottesbegriffs übernimmt Descartes auch dessen inhärenten patriarcha-lischen Dualismus. In der christlichen Askese wandelt sich die Liebe zum Gleichen in die reine Liebe zum Identischen.

"Verlagerte Platon das Lustprinzip in die Späre der Identität, der gleichgeschlechtlichen Liebe, so wird diese von Paulus verbannt. Homosexualität ist Liebe zu Gott, zu Jesus - dem fleischgewordenen Logos-, das heißt mönchisches Leben; reine Lust ist Askese."
(Krahl 1971:117)

Descartes begreift das Wahrheitsstreben nicht als Bildungsprozeß, sondern als Bruch mit der Kindheit. Eine Erinnerung an vergangenes Glück ist damit endgültig abgeschnitten, Erkenntnis orientiert sich nun ausschließlich an zukünftigem Glück. Indem seinem Erkenntnis-streben jede Erinnerung an vergangenes Glück mangelt und sie sich auf die Repression gegenwärtiger Wünsche gründet, wird der Realisation der Erkenntnis, der fortschreitenden Naturbeherrschung, auch die Erfüllung der Wünsche als immanenter Zweck zum Fremden. Der Kreis löst sich auf in ein Streben nach dem Unendlichen, in den Wunsch, eins zu werden mit dem Göttlichen, dessen wahre Erfüllung der Tod ist.

Somit ist es Descartes auch nicht mehr möglich, sein Selbst im anderen zu erkennen. Die Spiegelung im Gleichen wird zur Selbstreflexion, deren Bezugspunkt Gott ist und deren Bedingung die Kontrolle des Körpers, seiner Sinne und Leidenschaften, ist. Alles, was die Identität mit dem reinen Geist bedroht, der unmittelbare Genuß, der Duft der Blüten, jede sinnliche Erotik, wird zur gefährlichen Illusion, da in der Hingabe an sie das Subjekt dem Nichts verfällt. Im asketischen Eros wird das körperliche Verlangen nach Lust umgewandelt in das Verlangen nach Kontrolle über sich und anderes. Ziel der Liebe zum Identischen wird es, an sich selbst und in der Natur die Differenz zum Göttlichen, die Erfahrung des Lebendigen zu eliminieren.

Auch in der cartesianischen Form der Liebe zum Identischen ist die sexuelle Vereinigung mit der Frau der Abfall von Gott, denn zum einen ist der Mensch durch sie als körperliches Wesen hervorgegangen, worin seine Differenz zum Göttlichen besteht, zum anderen ist die Erfahrung der Selbstüberschreitung in Lust und Hingabe nur in Bezug auf Gott möglich, nicht mit der Frau. Nur als vernunftkontrollierter Akt der Fortpflanzung ist Sexualität zugelassen. Die Erzeugung aus dem Einen, dem jede Vermischung fremd ist, wurde zum Modell von Schöpfung schlecht-hin. Denn die Schöpfung und Erhaltung des Lebens wird vor allem als geistiger Akt begriffen, der sinnlich-körperlichen kommt nur als durch den Geist bedingte, disziplinierte und mechanisierte, Wirklich-keit zu.

Hätte sich das Subjekt selbst hervorgebracht, so wäre es selbst das allmächtige und allwissende Wesen und nicht mehr abhängig von der Produktivität der Frau und der sinnlich-stofflichen Reproduktion

des Lebens überhaupt. Im Streben nach dem Vollkommenen, in der fortschreitenden geistigen Durchdringung und Rekonstruktion von Realität sucht das Subjekt sich aus seinem mangelhaften Zustand zu befreien und seine Abhängigkeiten zu überwinden. (1)

Das Ideal des Selbst wie auch der Natur ist die Vollkommenheit des sich selbst erzeugenden Geistes, der die Wirklichkeit aus sich heraus entlässt. Die Liebe zum Identischen äußert sich bei Descartes als Liebe zu Gott und als Formungsprozeß von Natur zur Maschine, die geistig erzeugtes, geordnetes Sein vorstellt. In ihren Gesetzmäßigkeiten zeigt sich der Wille Gottes und damit das wahre Sein von Natur.

In der Anschauung des Göttlichen erkennt das Subjekt seinen Willen als identisch mit der göttlichen formwirkenden Kraft, die geistig aus sich heraus alle Dinge erzeugt. Die durch den göttlichen Samen in das Subjekt gelegten mathematischen Ideen geben ihm die Möglichkeit, das sinnlich Gegebene nach seinem Bild zu formen. Als Ebenbild Gottes ist es fähig, den göttlichen Plan der Schöpfung nachzuvollziehen und Natur als Abbild des Geistes zu rekonstruieren. Erst diese imaginäre Schöpfung von Natur, in der Natur mit den mathematischen Prinzipien und den mechanischen Gesetzmäßigkeiten der Bewegung kleiner, qualitätsloser Partikel identisch ist, gibt den Rahmen für das wissenschaftliche Experiment ab. Das mechanistische Weltbild geht von vornherein in die naturwissenschaftliche Erkenntnis ein (vgl. Descartes 1948:151).

Die Maschine verkörpert das Ideal einer beherrschten, geistig erzeugten Natur, durch die sich das Subjekt von den Abhängigkeiten von der "ersten" Natur und denjenigen, denen die Auseinandersetzung mit ihr übertragen worden ist und die darüber selbst zur Natur mystifiziert wurden, vor allem der Frauen, gelöst hat.

Erst mit der wirklichen Maschine findet das platonische Automaton im Jenseits, die Spindel der Notwendigkeit, ihren Einzug ins Diesseits und hebt die Abhängigkeit von der weiblichen Produktivität ein weiteres Stück auf. So war die erste Maschine, die für den kapitalistischen Produktionsprozeß 1764 entworfen wurde und den Industrialisierungsprozeß einleitete, die "spinning Jenny", die die Arbeit unzähliger Spinnenrinnen freisetzte. Insbesondere Spinnen, aber auch andere textile Arbeiten waren seit Jahrtausenden Hauptbeschäftigung der Frauen, sie lieferten das Mehrprodukt für den Tausch auf dem Markt. (vgl. Treusch-Dieter 1982) Zugleich leitet die spinning Jenny eine Neuordnung des Geschlechterverhältnisses ein; mit der Verdrängung der Frau ins Private wird die Frau zuständig für die Ordnung der inneren Natur, ihre doppelte Produktivität wird ideologische auf Gebärfähigkeit und Mütterlichkeit reduziert.

"Die Maschinerie ist die Aneignung des Weiblichen in der Form seiner Abschaffung mit dem Resultat der Ersetzung und Übersetzung der weiblichen Produktivität in ihrem Getriebe und durch ihr Getriebe einerseits, andererseits ihrer Freisetzung. Die durch die Maschine freigesetzte Frau kann als Sprengsatz im Innern der Industriegesellschaft gelten. Sie macht die Neubestimmung der weiblichen Produktivität unumgänglich und schließt im Kern, da die Frau, trotz allem, noch den "Lebensfaden" in der Hand hält, eine Reorganisation des Geschlechterverhältnisses und damit eine Umstrukturierung der Gesellschaftsform überhaupt ein." (Treusch-Dieter 1982:68, Herv. i.O.)

1 Gerade in der Widersprüchlichkeit des cartesianischen Freiheitsbegriffs zeigt sich dies Motiv am deutlichsten; Autonomie wird zur Unterwerfung unter herrschende Autorität, da Autonomie allein auf die Unabhängigkeit von Natur, vom Körper und von anderen Menschen abzielt.

3. Die christliche Askese: Einheit von Eros und Erkenntnis

Askese ist zugleich eine Lebens- und Erkenntnisform; in ihr ist die Reinigung des Geistes, Voraussetzung der Erkenntnis der Wahrheit, an die Reinigung des Körpers, die Disziplinierung der Triebe und Bedürfnisse, geknüpft. Das asketische Erkenntnisstreben basiert in Mitteln und Zwecken auf der Abgrenzung von Natur.

Unsere These, die im Folgenden ausgeführt werden soll, ist, daß der asketische Erkenntnistyp der bestimmende Typus von Erkenntnis in der okzidentalen Welt von der Antike bis zur wissenschaftlich-technischen Rationalität bei Bacon und Descartes ist (wobei in seinem Schatten immer auch andere Erkenntnisformen existiert haben) und daß ferner der asketische Erkenntnistyp eine patriarchale Gesellschaft zur Basis hat, da die Abgrenzung von Natur durch die Projektion der eigenen (aus der Sicht des männlichen Subjektes gesehen) Naturverhaftetheit auf die Frau ermöglicht wird.

In dieser Form der Naturerkenntnis ist die Verselbständigung des Mittels zum Zweck bereits angelegt, da die Erkenntnis nicht ihren Ausgang von menschlichen Bedürfnissen nimmt und in deren Befriedigung nicht ihre eigentlichen Zwecke sieht. Naturbeherrschung wird vielmehr zum Selbstzweck und so kann ein Mittel immer nur ein weiteres Mittel hervorbringen in einem unendlichen Progress, einem endlos fortschreitende Streben nach Naturbeherrschung, bis schließlich die moderne Naturerkenntnis als Wissenschaft und Technik notwendig als Produktivkraft des Kapitals erscheint, die gebrauchswertschaffende Potenz dieser Produktivkraft nur noch ein verschwindendes notwendiges Übel, ein Mittel zum Zwecke der Kapitalakkumulation ist.

Das Bindeglied zwischen Platon und Bacon und Descartes ist die christliche Askese. Der asketische Erkenntnistyp von Bacon und Descartes hat in der christlichen Askese eine wichtige geistesgeschichtliche Wurzel. Wir werden deshalb die Theorie und Praxis der christlichen Askese im Folgenden in den für uns wichtigen Aspekten skizzieren.

3.1. Begriffliche Bestimmung der Askese

Die begriffliche Klärung der Askese fällt ihren vielfältigen historischen Variationen entsprechend unterschiedlich aus.

Häufig wird als kleinster gemeinsamer Nenner die Enthaltensamkeit, der Verzicht auf sinnlichen Genuß genannt (vgl. Nagel 1966). Hierbei fehlt jedoch ein essentielles Moment jeder Askese: die ihr zugrundeliegende Motivation. Eine weitergehende und zugleich genauere Bestimmung findet sich bei Lohse. Er fasst Askese als Verzicht, "der aus religiösen oder philosophischen Motiven unternommen ist, um den Menschen aus einem Zustand des Ungenügens oder der Unreinheit bzw. Unheiligkeit zu läutern, so daß er der Gottheit nahen kann oder seine höhere Bestimmung erfüllt." (Lohse 1969:15)

Der asketische Verzicht ist wesentlich freiwillig. Um dem Zweck der Vergeistigung (letzlich immer in irgendeiner Gestalt das Motiv der asketischen Anstrengung) näher zu kommen, wird das Mittel der planmäßigen Disziplinierung des Körpers und der Sinnlichkeit zum lebenspraktischen Konzept erhoben.

Der Askese ist immer der patriarchale Dualismus von Geist/Reinheit/Mann und Natur/Unreinheit/Frau inhärent, und die Annäherung an das hohe Ziel vollzieht sich in Abgrenzung gegen die dunkle Seite dieses Dualismus, eine Abgrenzung, die sich oft in Verachtung oder auch purer Gewalt geäußert hat.

Besonders bei der christlichen Askese wird deutlich, wie die Reinigung sich durch Projektion der Urschuld auf die Frau vollzieht und daher die Vermischung mit dem Weiblichen zu vermeiden ist.

3.2. Ursprünge der christlichen Askese

Die historische Entwicklung des asketischen Ideals und der asketischen Lebensführung vom alten Judentum ausgehend hier nachzuzeichnen würde zu weit führen (vgl. dazu Lohse 1969 und Troeltsch 1975).

Grob vereinfacht lassen sich in der Entwicklung der okzidentalen philosophischen Askese zwei Linien auffinden: die eine führt von Platon über den Neuplatonismus, insbesondere Plotin und Augustinus bis zum Hermetismus der Renaissance (vgl. dazu Kap.II 3.2) und lässt sich auch noch bei Descartes in einigen Zügen wiederentdecken, eine andere verläuft über Aristoteles, die Stoa und Thomas von Aquin bis hin zu Bacon.

Wichtig ist uns hierbei, daß auch in jenen Schulen, die das Primat der Erkenntnis bei der Erfahrung ansetzen, ein asketischer Erkenntnistyp vorliegt, indem die sinnliche Erfahrung und mit ihr der Körper kontrolliert und diszipliniert werden muß, um Distanz zur Natur, die es zu erkennen und zu meistern gilt, zu wahren. Ist für Platon die Sphäre der erfahrbaren Wirklichkeit nur der matte Abglanz der im Jenseits liegenden Sphäre ungetrübter Identität und Wahrheit, so betrachtet Aristoteles das Geistige als ein Formprinzip der Materie, das in jeder empirischen Gestalt wirksam ist. Diesen unterschiedlichen erkenntnistheoretischen Prinzipien korrespondieren unterschiedliche Vorstellungen, wie zur Wahrheit zu gelangen sei, und diese beziehen sich, wie für die Askese wesentlich ist, auch auf spezifische Ausprägungen des Sexuellen. In Kap.I 2.6.2 hatten wir den Stellenwert der Knabenliebe sowie die Verachtung des Weiblichen bei Platon bereits erläutert. Während es Platon darum geht, die Seele über die Liebe zum Gleichen aus der Sphäre des Irdischen zu befreien und möglichst die Vermischung mit der der Natur verhafteten Frau zu meiden, so tritt bei Aristoteles die Aufgabe der Selbstbeherrschung (Ausgleich zwischen den Extremen) in den Vordergrund. Da das Wesen der Dinge bei ihm nicht völlig im Jenseits liegt, sondern mit der Materie verbunden ist, ist die völlige Lösung vom Körper auch nicht Bedingung, um das Wesen zu erkennen, sondern vielmehr der kontrollierte Umgang mit dem Körper. De entspricht auch eine unterschiedliche Einschätzung der Ehe.

Die Askese als Einheit von Eros und Erkenntnis sowie eine substantielle Frauenverachtung liegt jedoch beiden philosophischen Systemen zugrunde (zu Aristoteles vgl. Treusch-Dieter 1980). Das männliche Subjekt gewinnt seine natur-transzendierende Potenz durch Abgrenzung von der Frau, an die praktisch wie imaginär die Auseinandersetzung mit Natur verwiesen wurde (was nicht meint, daß sie nur an die Frauen verwiesen wurde).

Unter den weiteren geistesgeschichtlichen Quellen der christlichen Askese, auf die wir hier nicht alle eingehen können (vgl. Lohse 1969 und Troeltsch 1975) kommt u.a. der stoischen Lehre eine große Bedeutung zu. Sie erweitert das asketische Ideal vom kontrollierten Umgang mit dem Körper zum Zustand völliger Bedürfnislosigkeit, "Apathie", der allein Freiheit bedeute. Zudem finden sich in der Stoa neben dem Mittel der quasi-militärischen Disziplinierung des Körpers auch schon Anklänge selbstreflexiver, methodischer Kontrolle des Geistes, z.B. indem ein Tagebuch zur Selbstprüfung und -beobachtung geführt wird.

Das stoische Askeseideal, das an der systematischen sportlichen und militärischen Erziehung orientiert ist, wird im ausgehenden Mittelalter vom Jesuitenorden wiederaufgenommen (vgl. Treiber/Steinert 1980:100-104). Auch bei Descartes, der ja von Jesuiten erzogen wurde, finden sich stoische Elemente, wie das Ideal der Bedürfnislosigkeit und die Selbstbeobachtung des Geistes.

Als letzte wichtige Strömung, die in die christliche Askese eingeflossen ist, soll noch der Gnostizismus erwähnt werden. In ihm radikalisierte sich der jeder Askese zugrundeliegende Dualismus von Geist und Natur zum unversöhnlichen Kampf zweier kosmischer Mächte. Aus der Unentschiedenheit dieses Kampfes spricht jedoch die Reverenz, die die gnostischen Sekten der Macht des Stofflichen erweisen. Diese Macht ist noch nicht endgültig gebrochen oder in das Eine, das Prinzip des Identischen, aufgelöst.

Das Individuum kann seine Seele nur durch die Gnosis, die reine Gotteserkenntnis, den Mächten der Finsternis entreißen. Ist aber die Verschmelzung mit dem göttlichen Geist einmal vollzogen, so ist der/die Gerettete bereits im Diesseits gottähnlich geworden, zu Bußgewalt und Wundertätigkeit befähigt und jeder Gehorsamspflicht weltlichen und geistlichen Mächten gegenüber enthoben.

Im Gegensatz zum stolzen Selbstvergottungsglauben des Gnostizismus, der vor allem von den Unterschichten der damaligen Zeit getragen wurde, nimmt die Kirche vor allem die Demut und ihren praktischen Ausdruck, den Gehorsam in das asketische Ideal mit auf. Ohne den Gehorsam und dessen Verankerung im Mönchsgelübte hätte es die Kirche niemals zu der Zentralmacht gebracht, die sie im Laufe des Mittelalters geworden ist.

Die zweite entscheidende Neuerung des Christentums war die Vereinigung von Liebe und Leiden, die Agape. Der Leidensweg Christi ist danach Ausdruck der Liebe Gottes zu den Menschen, aus der sich alle christliche Liebe (Nächstenliebe, Bruderliebe und Feindesliebe) herleitet, und umgekehrt sind die Leiden der Asketen, der Märtyrer und Mönche, Ausdruck der Liebe zu Gott.

Auf menschlicher Seite drückt sich die Agape aus Selbstopfer, das Gott durch Verzicht und Selbstquälung dargebracht wird. Diese Liebe entstammt letztlich dem Haß und der Verachtung: dem Selbsthaß und der Verachtung des Körpers.

Tatsächlich kollidiert die geforderte Selbsthingabe, betrachtet man die Kirche als Ganzes, mit der auf Gehorsam basierenden hierarchischen Organisation, ebenso, wie die religiöse Motivation der benediktinischen Arbeitsmoral mit ihren ökonomischen Erfolgen kollidiert. Diese Widersprüche decken sich weitgehend mit dem Widerspruch der Kirche überhaupt, zugleich Heilsinstanz und ökonomische und politische Macht zu sein.

Esgeht deshalb im Folgenden um die drei Erscheinungsformen christlicher Askese, die sich zwar oft vermischen, aber dennoch auseinander zu halten sind: oppositionelle Utopie, wie sie von den Armutsbewegungen des Mittelalters, die deutlich gnostische Elemente wieder aufnahmen, entwickelt wurde, orthodoxer Anspruch und die davon abweichende Realität. Als Vertreter des orthodoxen Anspruchs ziehen wir einige maßgebliche theologische Denker heran, die jeder für sich jeweils neue Entwicklungen markieren.

3.3 Die historische Entwicklung der monastischen Askese in Europa

In Europa breitet sich die asketische Lebensweise erst mit dem Erstarken der Kirche und dem Aufkommen der Klöster im 5.Jahrh. aus (vgl. Kretschmer 1975 und Prinz 1980). Die Askese wird nun zur organisierten Lebensform eines Teils der herrschenden feudalen Klasse.

Etwas seit dem 6./7.Jahrh. wird die sog. regula benedikti, die Regel des römischen Abtes Benedikt von Nursia (480/90-550/60) bestimmend für die westeuropäischen Klöster.

Treiber/Steinert verfolgend die Anfänge der rationalen Arbeitsorganisation und der praktisch-rationalen Lebensführung (Weber) zurück bis zu dieser regula benedikti, in der ihrer Ansicht nach der Schlüssel zum Verständnis der "Wahlverwandtschaft von Kloster- und Fabrikdisziplin" zu suchen ist (vgl. Treiber/Steinert 1980). Das Neue an der Regel des hl. Benedikt ist zum Einen die starke moralische Aufwertung der körperlichen Arbeit und deren feste Verankerung im Klosterleben und zum anderen die Einrichtung eines starren Zeitplanes. Durch die Einbindung der Arbeit und die Untergliederung des Tagesablaufes in festgelegte Zeiteinheiten setzt bereits eine "Rationalisierung der Askese" (Weber) ein, ein "Prozeß der Veralltäglicung der charismatischen Fähigkeiten der religiösen Virtuosen" (Weber, zit. nach Treiber/Steinert 1980:54).

Die körperliche Arbeit, und auch das Gebet, sofern es aus einförmigen Litaneien bestand, sollten die Aufgabe erfüllen, durch ihre Eintönigkeit, ihr bewußtloses Verrichten, den Ich-Willen zu brechen und das Bewußtsein zu einem leeren, aufnahmefähigen Gefäß für den göttlichen Einfluß zu machen. Die Klosterregel erzeugt durch Zeitplan, Arbeit und Gehorsam eine Verhaltenskonformität. Der Körper wird abgestumpft und anspruchslos und die Tätigkeit des Bewußtseins reduziert sich auf Aufnahme des göttlichen Geistes und permanente Selbstkontrolle.

War die Intention gewesen, sich von der Welt und ihren Gütern zu lösen und ein entsagungsvolles Leben in religiöser Hingabe zu leben, so widersprach sie ihren Ergebnissen, denn sie führte geradewegs zur Verweltlichung der Klöster. Seit dem 7.Jahrh. werden sie immer mehr zu wirtschaftlichen und politischen Machtzentren und zu Stützen der weltlichen Macht.

Hierbei darf jedoch nicht übersehen werden, daß die Einheit von Beten und Arbeiten real eine arbeitsteilige war, wobei den Angehörigen der höheren sozialen Ränge die Aufgabe der Aufstellung und Überwachung von Zeitplan und Arbeitsorganisation und denjenigen, die niedriger sozialer Abkunft waren, die Aufgabe der Einhaltung und Ausführung zukam.

Erst diese auf der Unterwerfung des Körpers aufbauende Selbst-

und Fremddisziplinierung ermöglichte den enormen Machtzuwachs der Klöster, die auch wesentlich an der Kultivierung und Kolonisierung Europas beteiligt waren. Auch Frauenklöster trugen durch Erziehungsbearbeit, Abschreiben von Büchern, Erstellung von Textilien etc. (vgl. Ketsch/Kuhn 1984 :267/268) ihren Teil zur Christianisierung der Bevölkerung bei. Die Bedeutung der Frauenklöster sollte jedoch nicht überschätzt werden. Hier arbeiteten Frauen z.T. an der Absicherung patriarchaler Macht ohne jemals selbst Eingang in die kirchliche Hierarchie zu erlangen oder auch nur die Berechtigung zur Predigt zu erhalten.

Seit Ende des 1.Jahrtausends bildeten sich immer wieder Reformbewegungen, die die Verweltlichung der Klöster ablehnten und zur ursprünglichen asketischen Armut und Weltabgewandtheit zurückstrebten. Sie bewirkten u.a. die Klosterreform von Cluny (909/10), die die Arbeit wieder zugunsten von Stundengebet und Liturgie zurückdrängte, und die allgemeine, verbindliche Einführung des Zölibats 1075.

Doch trotz des flagranten Auseinanderfallens von intendierter asketischer Weltentsagung und ihren profanen Resultaten, die größtenteils auf die Implementierung von Arbeit, Demut und Gehorsam in die asketische Lehre zurückzuführen sind, bleibt die Askese bis zur Reformation der Maßstab, den orthodoxe, reformerische und häretische Vertreter aneinander anlegen. Wir halten es deshalb für aufschlußreich, kurz auf die asketische Lehre selbst einzugehen.

3.4. Geistige Befruchtung und reine Geburt: das Paradoxon der Jungfräulichkeit

Eine der ersten systematischen Darlegungen der christlichen asketischen Lehre stammt von Gregor von Nyssa (ca. 335 - ca. 394). Im Mittelpunkt steht hier das Ideal der Jungfräulichkeit, die zur Voraussetzung eines gottgeweihten Lebens wird. An dem Traktat 'Über die Jungfräulichkeit', das den Leser zu einem jungfräulichen Leben bewegen will, ist vor allem interessant, daß als Quelle der Befangenheit des Menschen im Diesseits, damit auch der Ferne zu Gott, die Ehe und nicht die Sündhaftigkeit der Frau, Eva's, ist. Unter Berufung auf Paulus warnt Gregor vor der Zerissenheit und der Verstrickung in das körperliche Begehren und weltliche Alltagsorgen, die das eheliche Leben mit sich bringt, denn sie hindert den Menschen an einem gottgeweihten Leben. Die Ehe trat erst mit der Ursünde (an der bei Gregor nicht die Frau die Hauptschuld trägt, vgl. Gregor 1977:116) ins Dasein, und mit der Sünde wurde der Mensch sterblich, die Ehe ist "als Trost für das Sterben erdacht" (Ebd.:118) und bleibt dem Tode verhaftet. Sie ist bei Gregor noch weniger eine Quelle der Schuld als eine Quelle der Trauer: hinter dem Glück der frisch Verheirateten und dem Glück der Elternschaft lauern Trennung und Tod, hinter der blühenden Jugendschönheit der Braut verbergen sich "abscheuliche und häßliche Knochen", zu denen sich unweigerlich zerfallen wird (Ebd.:89). Allgegenwärtig ist die Bedrohung der Witwenschaft, des Todes im Kindsbett, der Waisenschaft und des Sterbens der Kinder (vgl. Ebd.:87-94).

Es fällt ins Auge, daß diese Mühsale der Ehe und die Freiheiten der Jungfräulichkeit vom Standpunkt der Frau aus diskutiert werden und nicht, wie später üblich vom Standpunkt des Mannes aus, der durch die weibliche Verführerin bedroht wird:

"Willst du alle Schwierigkeiten eines Lebens in ehelicher Gemeinschaft erfahren, dann höre auf das, was jene Frauen sagen, die ein

solches Leben durch ihre Erfahrung kennengelernt haben;..."
(Ebd.:93)

Auch in der Darstellung des Sündenfalls wird Eva nur einmal ausdrücklich erwähnt, denn sie hat vor allem mit den Geburtsschmerzen die Strafe für die Ursünde zu tragen. Doch nicht sie ist es, die durch die schuldhaftige Verführung Sterblichkeit und Leid in die Welt setzte, sondern die die Verantwortung trägt der freie Wille des Menschen (vgl.Ebd.:115).

"...jene gottesförmige Schönheit der Seele, die in Nachahmung des Urbildes existierte, wurde wie ein Eisen durch den Rost der Bosheit schwarz gemacht; (...)"
(Ebd.:116)

Um jene ursprüngliche und natürliche Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott wiederzugewinnen muß er sich des selben freien Willens besinnen, durch den er sie verloren hat, doch in umgekehrter Richtung: er muß qua Wille und Vernunft sich vom "Schmutz des Fleisches" (Ebd.:118) reinwaschen und das Abbild Gottes in der ursprünglichen, unschuldigen Nacktheit freilegen.

Die Lösung vom Fleisch ist ein Prozeß der Erkenntnis und Selbsterkenntnis: der Mensch erkennt Gott und sich als dessen Ebenbild. Die Sinnlichkeit vermag diese Erkenntnis nicht zu leisten, denn sie bleibt an Äußerlichkeiten haften.

"Wer aber ein reines Auge der Seele hat und diese Dinge zu durchschauen vermag, der läßt die Materie beiseite, die dem Ansehen des Schönen beigegeben ist; der wird das Geschaute als ein Fundament zur Schau der intelligiblen Schönheit benutzen: alles andere ist nur schön und kann nur schön genannte werden entsprechend seiner Gemeinschaft mit diesem intelligiblen Schönen."
(Ebd.:112)

Wenngleich Platon nie genannt oder zitiert wird (Gregor zitiert ausschließlich die Bibel) ist es hier und an anderer Stelle unübersehbar, daß es sich um eine christliche Platoninterpretation handelt. Das Ziel des Erkenntnisstrebens ist das "Schöne, Gute und Reine" (Ebd.:114), das Gott ist.

Doch der Weg der Erkenntnis, der ein Weg der Reinigung ist, verläuft anders als bei Platon nicht über die Spiegelung zwischen den liebenden Männern, sondern wird als Spiegelung des göttlichen Geistes in einer reinen Seele vorgestellt.

Die Gleichheit, die die Spiegelung ermöglicht, muß erst noch hergestellt werden: indem sich die Seele von der Bindung an den unreinen Körper reinigt, wird sie unvergänglich und darin Gott gleich.

"Durch das Gleichesoll sie auch das Gleiche erhalten, wie ein Spiegel für Gottes Reinheit soll sie sich darbieten, so daß entsprechend der Teilnahme an der ursprünglichen Schönheit und deren Sichtbarwerden auch in ihr die Schönheit Gestalt werde."
(Ebd.:114)

An die Stelle des sinnlichen Auges bei Platon tritt das reine Auge der Seele und in ihm spiegelt sich nicht erst die Schönheit des Geliebten, sondern umstandslos die Schönheit Gottes selbst.

Dazu bedarf es eines Weges, einer Methode (vgl. Ebd.:115) und diese ist die Jungfräulichkeit. Gregor ruft dazu auf, den Jungfrauen zu folgen, die sich dem "unvergänglichen Bräutigam" (Ebd.:134), nämlich Christus, vermählen und sich für ein Leben lang keusch halten. Es gibt zweierlei Arten der Ehe, die leibliche und die geistige, die sich gegenseitig ausschließen, wie es auch zweierlei Arten der Begierde gibt (vgl. Ebd.:133), die eine strebt nach der Vereinigung des Fleisches und die

andere nach der Vereinigung im Geist (vgl. Ebd.:123). Nur die letztere führt zur Erkenntnis der Wahrheit, alle Begierde soll sich demnach in geistige Begierde verwandeln. Daher

"...besitzt mit Sicherheit der von der Weisheit in Liebe Erfüllte das von Gott erfüllte Ziel seiner Begierde, nämlich die wahre Weisheit; und die dem unvergänglichen Bräutigam anhangende Seele besitzt die Liebe zur wahren Weisheit, und diese ist Gott."

(Ebd.:134)

Doch nicht nur ist der Liebe damit Ewigkeit verliehen und ist sie nicht mehr durch Tod und Trennung bedroht, sondern dieser Liebe entstammen auch unsterbliche Kinder. Die Identifikation mit Gott in der geistigen Vermählung, durch die der Mensch gottähnlich wird (vgl. Ebd.:84), tritt in den Hintergrund gegenüber der Identifikation mit Maria, der jungfräulichen Mutter Gottes. Die reine Geburt, die sie vorgelebt hat, wird zum Vorbild des asketischen Lebens:

"In Wahrheit voll Freude ist die jungfräuliche Mutter, die vom Geist schwanger ist mit unsterblichen Kindern;..."

(Ebd.:120)

(...)

"Was bei der unbefleckten Maria dem Leibe nach geschehen ist, indem in Christus durch die Jungfrauengeburt die Fülle der Göttlichkeit aufleuchtete, genau das kann auch bei jeder Seele, die sich in konsequenterweise jungfräulich erhält, vor sich gehen, auch wenn der Herr nicht mehr leiblich anwesend sein wird."

(Ebd.:86, Herv.d.V.)

Maria durchbrach mit dieser reinen Empfängnis und reinen Geburt (nach der Geburt war sie noch immer Jungfrau!) die Folge von Geburt und Tod (vgl. Ebd.:120), an ihr zerschellt der Tod wie an einem Felsen (vgl. Ebd.:121).

Zwar liegt die das wahre Leben zeugende Kraft allein beim Geist, der die Jungfrau leidenschaftslos befruchtete (vgl. Ebd.:85 u.:119), doch die Frucht dieser geistigen Zeugung bringt ursprünglich die Frau, Maria, hervor. Das wahre Leben verdankt sich ursprünglich der Geburt aus der Frau, in der Folge kann und soll dieses körperliche Gebären der Frau durch das seelische Gebären durch Frauen und Männer in gleicher Weise nachempfunden werden (vgl. Ebd.:134), indem sie sich reinigen, um unbefleckt den göttlichen Geist zu empfangen.

Fast alle wesentlichen Elemente der asketischen Lehre sind bei Gregor v. Nyssa zu finden; sie wird getrieben durch den Wunsch den Trennungen, Teilungen, der Vielfalt des körperlichen Lebens zu entkommen und sich auf die Vereinigung im Geist zu konzentrieren. Diese verheißt sowohl Unsterblichkeit als auch Erkenntnis. Ihre Bedingung ist die Reinigung vom Körper und die Sublimierung der Begierden auf den Wunsch nach Vergeistigung. Denn der Körper und seine Begierden bleiben dem Tode verhaftet, aus der sexuellen Vereinigung und der körperlichen Geburt entstammt nur die Folge sterblicher Geschlechter, das wahre Leben dagegen stiftet der Geist. Durch die Reinigung versucht der Mensch dem Tode zu entrinnen, indem er ihn vorweg nimmt: um dem Verderben der jugendlichen Schönheit zu entgehen, unter deren Oberfläche schon die abscheulichen Knochen hervorschimmern, zu denen sie unweigerlich zerfallen muß, strebt der Mensch qua seines freien Willens selbst danach, die schmutzige Verhüllung des Fleisches abzulegen (vgl. Ebd.:118/119) und so seine natürliche Gestalt freizulegen.

Ein wesentliches Element der Askese jedoch fehlt bei Gregor v. Nyssa: die Frauenverachtung. Die Frau erscheint nicht als die schuldige

todbringende Verführerin, sondern hier als Urbild der Hervorbringung des wahren, ewigen und geistigen Lebens. Die reine Vereinigung im Geistigen, die für die weitere theologische und philosophische Geistesgeschichte als Bedingung und Metapher für Erkenntnis so grundlegend wird, ist eine Nachahmung der weiblichen Gebärfähigkeit. Die Frauenverachtung in der asketischen Lehre scheint in dem Maße zuzunehmen, wie der Anteil des Weiblichen an der Hervorbringung des Lebens und damit die Abhängigkeit vom Weiblichen geleugnet wird.

An Gregor v. Nyssa knüpft offenbar auch der Hl. Hieronymus (gest. 416), einer der einflußreichsten kirchlichen Denker an, der zu seiner Aufgabe die Verbreitung des mönchischen Lebensideals erklärt hatte. Auch bei ihm steht im Zentrum seiner Lehre das Mysterium der Jungfräulichkeit, sie wird zur Schlüsselfigur zum Zugang zu Gott und zur Bedingung des Seelenheils.

In analoger Weise zu Gregor (vgl. Gregor 1977:85) meditiert er über das Wunder, daß die Geburt Jesus zugleich körperlich und rein gewesen sei:

"The Word was made flesh, but how it was made flesh, we do not know. (...) It is a mystery (...). Holy Mary, blessed Mary, mother and virgin, virgin before giving birth, virgin after giving birth! I, for my part, marvel how a virgin is born of a virgin, and how, after the birth of a virgin, the mother is a virgin."

(Saint Jerome 1967:217)

Indem Maria Gott als Menschen mit ihrem Körper zur Welt brachte, rettete sie die gesamte Menschheit und eröffnete die Möglichkeit der Rückkehr ins Paradies auf ein höheren Stufe: in Himmel. Diejenigen, die es ihr nachtun und jungfräulich leben, nehmen das Paradies nach dem Tode schon ansatzweise im Diesseits vorweg, da sie ein engelgleiches Leben führen. (vgl. Lohse 1963:52) Auch hier finden wir den Gedanken, den Tod zu überwinden, indem er in der Abtötung des Körpers vorweggenommen wird.

Anders als bei Gregor v. Nyssa ist bei Hieronymus die Verehrung, die Frau entgegengebracht wird, die das wahre Leben in 'Gestalt Jesus' hervorgebracht hat, nur die Kehrseite der Furcht vor der begehrenden Frau. Er nimmt eine scharfe Spaltung der Frau in reine und unreine Frau vor:

"You remember Eve, but consider Mary; the former cast us out from Paradise, the latter leads us back to heaven."

(Saint Jerome 1967:114/115)

Die entsexualisierte Mutter verspricht Rettung vor der Bedrohung durch die begehrlche Verführerin. Die reine Frau steht für das Leben, die unreine für den Tod. Denn aller sinnliche Genuß ist tödlicher Natur; (vgl. Ebd.:127) untersucht man die blühenden Blumen, aus denen süßer Honig gewonnen wird, so findet man in ihrem Inneren nur tote Körper und faulige Materie. (vgl. Ebd.:127) Erst recht zieht schon die begierliche Anschauung der sinnlich-schönen Frau eine Teilnahme am Tode nach sich. (vgl. Ebd.:160)

Gott hat den Menschen mit einem freien Willen ausgestattet, damit dieser sich frei für das von Gott gewollte entscheide, und dies gilt insbesondere für die Wahl zwischen Jungfräulichkeit und Ehe. Sinnlicher Genuß steht stets Gottes Wille entgegen und bringt unweigerlich den Tod. (vgl. Ebd.:127) Allein ein jungfräulich-reines, Gott allein geweihtes Leben wird mit ewiger Seligkeit entlohnt.

Der Ehe kommt gegenüber der Jungfräulichkeit ein nur abgeleiteter Wert zu, doch da die Frau allein Menschen gebären kann, die ihr Leben Gott widmen können, bleibt eine Abhängigkeit von ihr bestehen.

Während die Jungfräulichkeit Freiheit, ungeteilte Hingabe an Gott und wahres Leben bedeutet, zieht die Ehe als Prinzip der Geschlechtlichkeit und der Vermischung Abhängigkeit, Geteiltsein und Tod nach sich: der Ehemann sei im Grunde Sklave seiner Frau, wiederholt Hieronymus, und zudem stets weltlichen Bindungen unterworfen, die ihn zersplittern und an der Hingabe an Gott hindern. (vgl. Lohse 1963:50/51) Die körperliche Fruchtbarkeit, die der Vermischung mit der Frau entspringt, bringt nur sterbliche Kinder hervor.

Dieser Vermischung mit der Frau wird die Verschmelzung mit Gott entgegengestellt; in dieser geistigen Verschmelzung, aus der alle körperliche Sinnlichkeit ausgeschlossen ist, ist die Differenz ausgelöscht; dies ist die reine Liebe zum Identischen.

Für Frauen bedeutet dies, daß sie, wenn sie sich der Brautschaft mit Christus hingeben wollen (bei Gregor das maßgebende Vorbild für Männer und Frauen), nach Hieronymus' Auffassung sich ihres weiblichen Geschlechts entledigen müssen:

"Solange die Frau für Geburt und Kinder lebt, besteht zwischen ihr und dem Mann derselbe Unterschied wie zwischen Leib und Seele; wenn sie aber Christus mehr dienen will als der Welt, wird sie aufhören, Frau zu sein, und "Mann" wird man sie nennen, weil wir wünschen, daß alle vollkommen zum Manne werden."

(Hieronymus, zit. nach Ketsch 1984:61)

Die Liebe zu Gott, der reinen Identität, ist demnach bei Hieronymus immer die Liebe des Mannes zum männlichen Gott. Die Frau ist die Differenz schlechthin, sie ist das von Gott Abweichende und bedroht die männliche Verschmelzung im Geistigen. Nur als von ihrer Geschlechtlichkeit Gereinigte fungiert sie als Ideal.

Obwohl jedoch bei Hieronymus die sexuelle Vermischung mit der Frau die Vereinigung mit Gott bedroht, liegt dem asketischen Ideal noch das Modell der weiblichen Gebärfähigkeit und der geschlechtlichen Fortpflanzung zugrunde: der jungfräuliche Geist empfängt den göttlichen Samen und bringt dadurch das wahre, jenseitige Leben hervor.

3.5. Der fleischgewordene Logos und die Bedingungen seiner Erkenntnis

Die erkenntnistheoretischen Dimension der Liebe zu Gott und die asketische Verknüpfung von Enthaltensamkeit und Erkenntnis sind vor allem von Augustinus (354-430) systematisch entwickelt worden. Die Tragweite seiner Überlegungen erstreckt sich bis zu Descartes, der zahlreiche Motive Augustinus' aufnahm und seine subjektorientierte Philosophie daran entwickelte.

In seinen "Bekenntnissen" schildert Augustinus seinen Weg zur Wahrheit Gottes als Weg der Irrungen und zugleich der Läuterung durch Sünde und Leidenschaft, Astrologie, Manichäismus und Neuplatonismus hindurch. Leben und Erkenntnis bilden eine Einheit: die philosophischen und sexuellen Verwirrungen in der Zeit der unbewußten Suche sind ebenso miteinander verknüpft, wie Keuschheit und Einsicht in der gefundenen Liebe zu Gott miteinander verknüpft sind.

Die Darstellung des inneren und äußeren Lebensweges beginnt mit dem Erwachen des Begehrens und endet mit dessen Abtötung.

Er erinnert sich an die Zeit der ersten Leidenschaften als Zeit der größten Ferne zu Gott:

"...als ich abgewandt von dir, dem Einen, mich in das Vielerlei verlor."

(Augustinus 1951:66)

Zur gleichen Zeit läßt er sich verführen von den Lehren der Manichäer,

die er als hochmütig und irdisch gesinnt bezeichnet. (vgl. Ebd.:75)
Er führt ihren schädlichen Einfluß auf ihn darauf zurück, daß er noch seinem Körper verhaftet war und daher Gott mit den Sinnen statt mit dem Geist suchte. So verfällt er dem manichäischen Irrtum, sowohl das Gute als auch das Böse für zwei Substanzen, für körperliche Wesen, zu halten.

"Ich wußte nicht, daß das Böse nur Verneinung des Guten und in sich selbst gar nicht ist."
(Ebd.:77)

Die manichäische Verführung ist metaphorisch als freche und törichte Frau dargestellt, die Macht über ihn ausüben konnte, weil er selbst sich nicht von seinem Körper gelöst hatte. (vgl. Ebd.:77)

Selbst als er den Irrlehren der Manichäer entronnen ist, kann er sich das Wunder der jungfräulichen Empfängnis, das Paradoxon, daß Jesus aus der Frau geboren wurde und doch Mutter und Sohn dabei rein blieben, nicht erklären:

"Daß er aber vom Fleisch umschlossen und doch nicht befleckt sein könne, das schien mir ganz unmöglich (...)."
(Ebd.:108)

Rückblickend als Bekehrter ringt ihm dieser Unglaube nur noch ein mitleidiges Lächeln ab. Denn in der jungfräulichen Geburt liegt der Schlüssel zum richtigen Verständnis des Christentums, zu dem er damals noch nicht befähigt war, daß nämlich die reine und doch körperliche Geburt auf die unermessliche Macht und Reinheit Gottes zurückgeht. Auch in den Schriften der Neuplatoniker, in denen er viel Wahres fand, fand er dieses Mysterium nicht. Was in ihnen fehlte, war die Erkenntnis, daß Gott Fleisch geworden ist und daß Christus der fleischwordene logos ist. (vgl. Ebd.:136) Als solcher verkörpert er die Versöhnung zwischen Körper und Geist, die den Neuplatonikern fehle. Die reine Frau und jungfräuliche Mutter ist die Vermittlerin zwischen Mensch und Gott, Körper und Geist.

Die Bekenntnisse sind insgesamt durchzogen von der Verehrung Augustinus' für seine eigene Mutter, eine Christin und "keusche Witwe". In Reue und Dankbarkeit widmet Augustinus ihr die Bekenntnisse, da sie ihr Leben lang versucht hatte, ihn zum wahren Glauben zu bekehren. Als letztendlich Augustinus durch Lektüre der Paulus-Briefe schlagartig zur Einsicht kommt und ihr berichtet, daß er fortan "kein Weib mehr suchte" (Ebd.:144), ist sie überglücklich. Ihre Freude über das eine, nun endlich bekehrte Kind, ist größer, schreibt er, als alle Freude über "Kinder meines Fleisches" (Ebd.:144) hätte sein können.

Alle Liebe, die sich bis dahin im "Vielerlei" der sinnlichen Leidenschaften zerstreut hatte, konzentriert sich nun auf Gott, den Einen. Und doch ist in der Verknüpfung von Lebens- und Erkenntnisprozeß die rettende Hingabe an Gott zum guten Ende auch die glückliche Wiedervereinigung mit der Mutter. Gemeinsam steigen Mutter und Sohn in einer an den platonischen Liebes- und Erkenntnisprozeß erinnernden, innigen Unterhaltung auf bis zur intuitiven Erkenntnis der letzten Wahrheit - die im diesseitigen Leben nur eine flüchtige Intuition sein kann:

"Im Fortgang unserer Rede sprachen wir davon, daß mit der Wonne des ewigen Lebens kein Entzücken unserer fleischlichen Sinne, wie groß es sei, (...) sich vergleichen, ja daneben auch nur nennen lasse. Da erhoben wir mit heißerer Empfindung uns ins wesenhafte Sein und durchwanderten wie auf Stufen hinan die ganze körperliche Welt und auch den Himmel (...). Und höher schritten wir, und (...) gelangten bis an unsere Seele und schritten auch über sie hinaus, um jenes Reich der immerwährenden Fruchtbarkeit zu

berühren, (...) wo Leben eins ist mit der Weisheit, durch die da alles ist, was ist und war und sein wird. (...), bei ihr gibt es kein Gewesen und kein Werden, nur das reine Sein allein, weil sie ewig ist. (...) Und als wir so über sie sprachen, wie Durstige nach ihr verlangend, berührten wir sie leise mit dem ganzen Schlag des Herzens und seufzten auf und ließen dort gebunden "die Erstlinge des Geistes"."

(Ebd.:151/152)

So schimmert hinter der Liebe zum Identischen deutlich die Sehnsucht nach (Wieder-)Vereinigung mit dem Weiblichen hervor. Doch die Mutter stirbt wenige Tage nach diesem mystischen Erlebnis - die Vereinigung läßt sich im Diesseits nicht leben. Mit dem Tod der Mutter endet die Darstellung des Lebensweges und beginnt die Erforschung des eigenen Innern zur Suche nach der Wirklichkeit Gottes. Die Abkehr von der sinnlichen Frau und die Hinwendung zur reinen Frau, der keuschen Mutter, war Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, die es nun zu entwickeln gilt. Doch die Möglichkeit der Reinheit der Frau wiederum verdankt sich einzig der grenzenlosen Macht des göttlichen Geistes; wie schon Gregor v. Nyssa und Hieronymus hervorhoben, erkennt auch Augustinus, daß das Mysterium der jungfräulichen Geburt sich nur durch die unbegrenzte Größe und Reinheit Gottes begreifen läßt. Der christliche Gott hat etwas erreicht, was für Platon und die Neuplatoniker zu Augustinus' Zeit noch unvorstellbar war: die Bedrohlichkeit der Frau zu entschärfen und sie zur entsexualisierten Mutter umzudeuten - deren Kehrseite freilich immer die bedrohliche Verführerin bleibt. Auch wenn bei Gregor v. Nyssa und bei Augustinus die Verehrung der reinen Frau viel stärker hervortritt als die Verdammung der unreinen, enthält schon die Mimesis der reinen Geburt das Moment der Enteignung, denn die Reinheit der Frau verdankt sich ihrer Entmachtung durch den Vater-Gott; nur er, der personifizierte Geist, vermag den Lebensfunken zu geben. Der christliche Gott ist das Eine, die oberste Idee der Platoniker, die reine Identität, doch mit Wille und Bewußtsein ausgestattet und der platonischen Idee darin überlegen; er erschuf die ganze Welt aus dem Wort. Diese Überlegenheit ermöglichte auch das, was Augustinus bei den Neuplatonikern vermißt, nämlich daß das Wort Fleisch geworden ist, von der reinen Frau geboren wurde und zwischen Geist und Körper, Gott und Mensch, die Versöhnung herstellt. Indem jedoch das fleischgewordene Wort geopfert und die Erlösung konsequent ins Jenseits verlagert wird, wird die Versöhnung wieder zurückgenommen. Während bei Platon Erkenntnis zumindest noch mit sinnlichem Begehren, wenn auch nicht dessen Erfüllung verbunden war, und sinnliches Begehren das geistige Begehren vermittelte, so schließt in der christlich-asketischen Lehre die Liebe zur Wahrheit schon den Anflug des sinnlichen Begehrens aus. Selbst die inneren Bilder des Begehrens trennen noch von der Erkenntnis Gottes.

Es ist jedoch deutlich, daß selbst die völlig vergeistigte Liebe zu Gott sich aus der Sublimierung des Begehrens speist, alles sinnliche Begehren ist nach Augustinus aufgehoben in der Liebe zu Gott. Die geläuterte Sinnlichkeit führt nach Innen statt nach Außen, denn im Inneren seiner Seele hofft Augustinus am ehesten auf die Wirklichkeit Gottes zu treffen:

"Und dennoch liebe ich ein Licht und einen Klang und einen Duft und eine Speise und eine Umarmung, wenn ich liebe meinen Gott: Licht und Klang und Duft und Speise meinem inneren Menschen. Dort erstrahlt meiner Seele, was kein Raum erfasst; dort erklingt, was keine Zeit entführt; dort duftet, was kein Wind verweht; dort mundet, was keine Satttheit vergällt; dort schmiegt sich an, was

kein Überdruß auseinanderlöst. Das ist es, was ich liebe, wenn ich liebe meinen Gott."

(Ebd.:160)

Im Folgenden widmet sich Augustinus der Erforschung seines Bewußtseins, da er dort am ehesten Gott zu finden glaubt. Getreu der platonischen Einsicht, daß alle Erkenntnis Erinnerung ist, sucht er Gott in seinem Gedächtnis, denn wäre die Idee Gottes nicht in wie immer verborgener Weise schon dort enthalten, so könnten wir Gott nicht erkennen, wenn er uns begegnete.

Was sich bei Platon jedoch als wechselseitiger Erkenntnisprozeß zwischen zweien darstellt, in dem sie sich gegenseitig zu immer deutlicherer Erinnerung bewegen, findet bei Augustinus in den unübersehbaren Weiten des eigenen Bewußtseins statt. Die liebende Erkenntnis in der Unterredung mit der Mutter war nur ein Vorspiel der eigentlichen geistigen Anstrengung, eine flüchtige Ahnung dessen, was zu gewinnen ist.

"Ich wenigstens, o Herr, mühe mich daran ab und mühe mich an mir selbst ab: es ward mein eigen Ich mir zum Boden der Mühsal, und ich bestelle ihn mit viel Schweiß. Jetzt ist es kein Forschen an den Gefilden des Himmels, kein Messen zwischen den Gestirnen, kein Loten auf der Erde: das bin ich selbst, ich bin mein Erinnern, ich bin meine Seele."

(Ebd.:171)

Doch letztlich bleibt das Ich sich selbst fremd:

"Welch schauerlich Geheimnis, mein Gott, welch tiefe, uferlose Fülle! Und das ist die Seele, das bin ich selbst!"

(Ebd.:172)

Die Suche nach einem festen Punkt im Ich, nach innerer Identität, ist nicht, wie bei Descartes, der Zweck der Untersuchung, es ist immer die Suche nach der Wahrheit und Wirklichkeit Gottes, derentwillen diese Anstrengungen gemacht werden. Innere Identität wird auch nicht gefunden, Identität bleibt nur vorstellbar als dem menschlichen Bewußtsein äußerliche in Gott. Doch hat Descartes in der augustianischen Selbstbetrachtung einige Anknüpfungspunkte für seine Suche nach dem festen Bezugspunkt im Subjekt finden können, vor allem den Bezug des Denkens auf sich selbst: Augustinus stellt fest, daß vieles im Gedächtnis wohl dem Inhalt nach falsch sein mag, aber

"wie falsch es auch sei: das ist nicht falsch, daß ich mich seiner entsinne."

(Ebd.:168)

3.6. Der unendliche Progress der inneren Reinigung

Ein weiterer wichtiger Vertreter der asketischen Lehre und der möchischen Lebensweise ist Cassian, der vor allem einen großen Einfluß auf Benedikt v. Nursia ausübte. (vgl. Kap. I.3.3.) Hier wird die Askese um zwei wesentliche Momente erweitert: den Gehorsam und die psychische Selbstüberwachung. Der Gehorsam gegenüber den Oberen im Kloster wird zu einer eigenen Tugend erklärt; in der unbedingten Unterwerfung unter die geistliche Autorität und der Auslöschung des Gewissens des Einzelnen manifestiert sich die unbedingte Hingabe an Gott. Die Brechung des Ich-Willens wird zur Bedingung der Vereinigung mit Gott erklärt, dessen Wille durch die Oberen im Kloster verkündet wird. So entsteht eine armeeähnliche Struktur von Befehl und Gehorsam, die die Machtentfaltung der Orden in der feudalen Gesellschaft entscheidend förderte.

Das zweite neue Moment bei Cassian ist die erweiterte Auffassung von Keuschheit und die damit verbundene psychische und intellektuelle Selbsterforschung. Die äußere Keuschheit, d.h. die Berührung mit der Frau zu meiden, ist nicht mehr als die *conditio sine qua non* der Reinheit. Reinigung wird nun auch auf das Denken, Wünschen und Wollen ausgedehnt und wird so zum Prozeß innerer Reinigung, der zugleich fortschreitende Selbstvervollkommnung beinhaltet. Damit wird das Selbstopfer, das die Märtyrer und Mönche bisher am eigenen Körper vollzogen, auch durch seelische Selbstquälung dargebracht.

Cassian nennt sechs Stufen der Keuschheit, über die der Einzelne sich zu vollkommenen Reinheit emporarbeiten kann:

"Der erste Grad der Keuschheit besagt, daß man im Zustand des Wachens nicht durch fleischliches Verlangen geschwächt wird; der zweite, daß der Sinn nicht durch wollüstige Gedanken bewegt wird; der dritte, daß man durch den Anblick einer Frau nicht zur Begierde gereizt wird; der vierte, daß man im Zustand des Wachens auch nicht eine leise fleischliche Regung spürt; der fünfte, daß wenn etwa im Gespräch oder bei einer Lesung von der Zeugung die Rede ist, auch nicht die leiseste wollüstige Regung sich einstellt, daß man vielmehr ruhig und reinen Herzens nichts anderes dabei denkt, als wenn von irgendeiner anderen Verrichtung die Rede ist; die sechste, daß man selbst im Schlaf nicht durch die Bilder von Frauen umgaukelt wird."

(Lohse 1963:101/102)

Dahinter steht das Ideal der lückenlosen und permanenten Kontrolle über die Regungen des Körpers und der Phantasie. Erst wenn selbst im Schlaf der Körper völlig dem Willen nach Keuschheit gehorcht - ein frommer Wunsch, der immer wieder durch den inneren oder äußeren Anblick der Frau unterlaufen wird - ist die Reinheit des Herzens erreicht. Die Frau ist hier Auslöserin des Ungehorsams gegen Gott und den eigenen Willen, ihre Bedrohlichkeit liegt in der Macht, diesinnliche Begierde zu entfesseln und damit zum Ungehorsam der lebendigen Subjektivität gegen den eigenen Willen anzureizen. Sie bedroht so auch die Vereinigung des Asketen mit Gott, denn die Reinheit des Herzens ist "gleichsam der subjektive Aspekt des Reiches Gottes". (Ebd.:89) Zwar erfordert die Vervollkommnung neben der Keuschheit noch andere Tugenden wie Demut, Gehorsam und die Freiheit von den Lasten der Völlerei, Habsucht, Rivalität etc., doch die Keuschheit nimmt unter den Tugenden eine Schlüsselstellung ein, denn sie bildet den Ausgangspunkt aller Selbstbeherrschung.

Zur Enthaltensamkeit gesellen sich daher im Kampf um die Vollkommenheit

noch andere Mittel, wie Wachen und Fasten und vor allem das ständige Mißtrauen gegen sich selbst. Foucault spricht von "Selbstbearbeitungstechniken", die hier entwickelt und perfektioniert werden, und sieht in der Ausweitung des Keuschheitsideals auf den Bereich des Denkens eine Subjektivierung:

"Diese Subjektivierung ist unlösbar mit einem Erkenntnisprozeß verbunden, der die Verpflichtung, die Wahrheit über sich selbst zu suchen und zu sagen, zu einer unerlässlichen Voraussetzung dieser Ethik erhebt; wenngleich Subjektivierung, so ist damit doch zugleich eine unendliche Objektivierung seiner selbst durch sich selbst impliziert (...)." (Foucault 1984:37)

Subjektivierung meint hier die Ausweitung der Kontrolle, Unterwerfung und Reglementierung über das Handeln hinaus auf das Bewußtsein. Die Subjektivität als das Lebendige im Menschen, im Sinne Elisabeth Lenks, ist in diesem Reinigungsprozeß nur noch das Widerständige, das von Gott trennt. Es handelt sich aber bei Cassian nicht um eine Verinnerlichung moralischer Werte, wie schon am Gehorsamspostulat gezeigt wurde; der Einzelne hat sein Gewissen noch außer sich, in den Klosteroberen, er schuldet ihnen bedingungslosen Gehorsam, ein individuelles Gewissen stünde dabei nur im Wege. Der Mönch im Cassianschen Sinne ist noch nicht das neuzeitliche Subjekt, aber entwickelt bereits einige Eigenschaften desselben: Selbstprüfung und Selbstkontrolle sowohl in Bezug auf den Körper als auch in Bezug auf die Inhalte des Bewußtseins. Im unendlichen Progress seiner Selbsterfassung befreit sich das Bewußtsein von seinen unreinen Inhalten, den Wünschen und Träumen, erzeugt in sich eine reine Leere und macht sich selbst zum aufnahmefähigen Gefäß für die Wahrheit Gottes. Es ist durch keine Sinnlichkeit, keine begehrlische Phantasie, aber auch durch keine Regung eines individuellen Willens verunreinigt und somit rein wie die Seele nach dem Tod, rein, wie nur der Tod selbst. Diese letzte Stufe der Keuschheit, die das Reich Gottes im Einzelnen vorwegnimmt, kann jedoch mit menschlichen Mitteln im diesseitigen Leben nicht erreicht werden, sie verdankt sich einzig der göttlichen Gnade. Sexualität und Wahrheit sind jedoch nicht nur so aufeinander bezogen, wie Foucault es implizit nahelegt, als Objektivierung der Psyche, eine Art Vorform der Psychoanalyse (vgl. Ebd.:36), sondern die erweiterte Askese ist vor allem Mittel zur Kontemplation. Sie dient der methodischen Annäherung an die objektive Wahrheit, die für die Mönche in Gott zu suchen war und erfordert zur Aufnahme der objektiven Wahrheit die Ausschaltung der lebendigen Subjektivität.

3.7. Die Hinwendung des asketischen Eros zur Naturerkenntnis in der Scholastik

Die Zeit der Scholastik bringt eine neue Epoche im theologischen Denken. Das 11., 12. und 13. Jh. sind geprägt durch einen wirtschaftlichen Umbruch, die einsetzende Auflösung der autarken feudalen Produktionsweise, die Wiederbelebung des Handels und die Entwicklung der Städte. Auf der Ebene des Denkens vollzieht sich eine vorsichtige Hinwendung zur Natur und es entwickelt sich ein neues Interesse an den Erscheinungen der stofflichen Welt. Die Scholastik stellt den institutionellen Rahmen hierfür mit den Klöstern und Domschulen sowie auch die geistesgeschichtlichen Anknüpfungspunkte. Aus der christlichen

und der darin tradierten neuplatonischen Denktradition allein wäre eine Hinwendung zur stofflichen Natur jedoch nicht möglich gewesen; sie wurde stark angeregt durch zahlreiche arabische, jüdische, griechische und lateinische Quellen, die im 12. Jh. durch den Handel und die Kreuzzüge nach Europa gelangten, darunter auch viele bis dahin unbekannte Texte des Aristoteles.

Erst zur Zeit der Scholastik wurde die antike Naturlehre wieder rezipiert und weiterentwickelt. Thomas v. Aquin (1225-1274) war derjenige, der zuerst und systematisch die aristotelische Philosophie und Naturlehre mit der kirchlichen Orthodoxie in Übereinstimmung brachte. Er wurde dadurch seit 1323 - nach langen Auseinandersetzungen - zum bedeutendsten kirchlichen Theologen.

Er hebt sich vor allem darin von seinen Vorgängern ab, daß er als Objekt menschlichen Erkenntnisinteresses auch die äußere Natur nennt. Insgesamt äußerte sich das scholastische Interesse an der körperlichen Welt jedoch nur in Ausnahmefällen, wie Roger Bacon (1214-1292) oder Robert Grosseteste (1168-1253) in einem praktisch-experimentellen Umgang mit Natur. Vorherrschend bleibt die kontemplative, theoretische und mathematische Erkenntnisgewinnung, die sich an Texten antiker Autoren entwickelte. Doch auch für R.Bacon und R.Grosseteste ist das Experiment noch keine reflektierte Methode.

"Das Experimentieren bleibt aber eine vereinzelte Arbeitsweise; ihr fehlt die soziale Anerkennung; bei den Gelehrten bleibt sie eingebettet in die durch die scholastische Methode bedingten unbedinglichen Argumentationsketten und wird nicht methodologisch reflektiert."

(Krohn 1977:62)

Thomas v. Aquin stellt im Gegensatz zu seinen theologischen Vorgängern als erster die Frage: wie gelangt der Mensch zu einem Wissen über die ihn umgebende Natur? In der erkenntnistheoretischen Behandlung dieser Frage stützt er sich auf Aristoteles und kritisiert mit diesem Platon und den Neuplatonismus:

"Der menschliche Verstand aber, der mit dem Leibe verbunden ist, hat sein eigentümliches Objekt an der Wesenheit der Natur, die in dem körperlichen Stoff existiert, und durch solche Naturen der sichtbaren Dinge erhebt er sich auch zu etwelcher Erkenntnis der unsichtbaren Dinge. Es liegt aber im Begriff dieser Natur, daß sie in einem Einzelwesen existiert, das nicht ohne diesen körperlichen Stoff ist, wie es im Begriffe der Natur eines Steines liegt, daß sie in diesem bestimmten Stein, und im Begriff der Natur des Pferdes, daß sie in diesem bestimmten Pferd ist, usw.. Daher kann die Natur eines Steines oder sonst eines stofflichen Dinges vollständig und richtig nur erkannt werden, sofern sie als in einem Besonderen Existierende erkannt wird. Das Besondere aber fassen wie mit dem Sinn und der Phantasie auf."

(Thomas v. Aquin 1924:27)

Phantasie meint hier die bildliche Vorstellung in der Einbildungskraft. Der menschliche Verstand erkennt, im Gegensatz zu dem der Engel und dem Gottes, die Form, die das Wesen ist, im Materiellen, durch Abstraktion. Dazu bedarf es jedoch der Vermittlung der Sinne, die zwar, da die Materie das Prinzip der Individuation ist, selbst nur Partikulares erkennen können, jedoch notwendig der Abstraktion vorausgesetzt sind. Alle Erkenntnis hebt somit mit den Sinnen an. Verbunden mit der Frage nach Vermittlung zwischen von Erkennendem und zu Erkennendem stellt sich daher die Frage nach der Vermittlung zwischen Sinnen

und Verstand, Leib und Seele. Er kritisiert an der platonischen Lehre, daß das Wesen unabhängig vom Stofflichen in der Sphäre des reinen, ewig Seienden subsistiert, von dem die stofflichen Dinge nur ein Abglanz sind. (vgl. Kap. I.2.6.2.) Auf die platonische Art und Weise gelange der Verstand niemals zu Erkenntnissen über die stoffliche Welt und Platon könne keinen Grund angeben, warum Körper und Seele verbunden seien - womit er nicht ganz recht hat, denn immerhin liefert der erotische Reiz der körperlichen Schönheit für Platon auch den Antrieb, das Gefängnis des Körpers wieder zu transzendieren. Der päderastische Eros aber wird von Thomas v. Aquin unterschlagen. Für ihn sind Körper und Seele auf andere, als erotische Weise verbunden: im Diesseits ist der Körper mit seiner sinnlichen Wahrnehmung ein Werkzeug der Erkenntnis:

"Wenn aber die Seele von Natur darauf angelegt wäre, die intelligiblen Bilder nur durch den Einfluß gewisser getrennter Prinzipien aufzunehmen und sie sie nicht von den Sinnen empfinde, so bedürfte sie zum Denken des Leibes nicht; und daher wäre sie mit dem Leib vergeblich vereinigt."

(Thomas v. Aquin 1924:15)

Zum anderen ist der Körper Werkzeug der Zeugung und Träger des Wesens. Zwar ist für Thomas v. Aquin der Körper notwendiger- und sinnvollerweise mit der Seele verbunden, doch diese Vermittlung erfolgt gegenüber Platon um den Preis der Enterotisierung und Instrumentalisierung des Körpers.

Da die sinnliche Wahrnehmung allein nicht ausreicht zur Erkenntnis der Wahrheit, weshalb Thomas festhält,

"...daß die intelligiblen Bilder, an denen unser Verstand teilnimmt, auf ein Prinzip als erste Ursache zurückgehen, das durch seine Wesenheit intelligibel ist, nämlich auf Gott. Aber sie gehen von diesem Prinzip aus durch die Vermittlung der Formen der sinnlichen und stofflichen Dinge, aus denen wir die Wissenschaft schöpfen(...)."

(Thomas v. Aquin 1924:27)

Hiermit geht er auf das Problem ein, woher, wenn durch die Sinne nur Partikulares erkannt werden kann, der Verstand die Allgemeinheit seiner Erkenntnis bezieht. Die Antwort ist der intellectus agens, der wirkende Verstand, der die Abstraktion vollzieht und die einzelnen Sinneswahrnehmungen in eine Ordnung bringt. Der intellectus agens wiederum bezieht diese Fähigkeit aus Gott, denn dieser gab dem menschlichen Verstand einen Abglanz des ewigen Lichtes der Wahrheit, die er selber ist. Thomas betont,

"...daß wir alles im Lichte der ersten Wahrheit erkennen und beurteilen, sofern eben das Licht unseres Verstandes, sei es das natürliche oder das Gnadenlicht, nichts anderes ist als ein uns eingepprägter Widerschein der ersten Wahrheit (...)."

(Ebd.:94)

Dank dieses göttlichen Lichts ist es dem Menschen möglich, sichere und gewisse Erkenntnisse über die Natur zu gewinnen. Er stimmt daher auch nicht mit den Nominalisten überein, daß Gewißheit über die Dinge der stofflichen Welt unmöglich ist, und Wahrheit nur im Glauben zu finden sei, denn durch die Verbindung von menschlichem und göttlichem Geist ist Gewißheit auch im Wissen, nicht nur im Glauben, möglich.

Indem Thomas Gott und dessen Widerschein im menschlichen Verstand mit der aristotelischen Philosophie verbindet, wird aus der Aristoteles-Rezeption eine Erkenntnistheorie, die in ihrer Fragestellung - wie ist Gewißheit möglich? - über Aristoteles hinausgeht. Wenn nun aber Gott den menschlichen Verstand erleuchtet - wie ist dann Irrtum möglich?

Als Antwort entwickelt Thomas seine Dämonologie: die Dämonen in der Natur wirken auf den Körper ein, und zwar genau auf die zwei für die thomistische Philosophie wesentlichen Funktionen des Körpers: die Sinnliche Wahrnehmung und die Zeugung. Auf diesen zwei Wegen, die den Menschen mit der Natur verbinden, dringen sie in den Körper ein und erzeugen dort Trugbilder und Täuschungen. Diese Verunsicherung im Umgang mit Natur wird später durch die Inquisition zum kollektiven Wahn werden. Noch Descartes sah sich mit dem Problem des dämonischen Wirkens in der Natur konfrontiert und löst dieses jedoch im Rückgriff auf Augustinus, indem er alles, was nicht mit dem Willen Gottes übereinstimmt, für Nichts erklärt und somit ver-nichtet.

Nun erhebt sich für Thomas die Frage, ob jenes geistige Licht, das von Gott dem menschlichen Verstande eingepflanzt wurde, gedämpft werden kann, z.B. durch Bindung an den Körper. Es stellt sich also wiederum die Frage der Beziehung von Sexualität und Wahrheit, die in der Askese gelöst wird.

Die thomistische Theorie weist dem Körper in doppelter Hinsicht eine entscheidende Bedeutung zu: als Werkzeug der Zeugung, durch die das Wesen der Dinge, ihre Form, durch die Generationen tradiert und mit der Stofflichkeit verbunden wird und als Sinneswerkzeug, durch das die Form in den Verstand gelangt. Das Wesen, das Bleibende im Wechsel, wird durch Zeugung weitergegeben, d.h. das formstiftende, produktive Prinzip ist der männliche Samen, die Frau ist zwar als zu formende Materie an diesem Prozeß notwendig beteiligt, hat jedoch keinen Anteil an der aktiven, formgebenden Kraft. "Denn der Mensch zeugt einen Menschen, der Einzelne einen Einzelnen." (Aristoteles 1970:305; vgl. auch Treusch-Dieter 1980)

In dieser Philosophie, deren Interesse sich schon auf die äußere Natur richtet und die daher der sinnlichen Wahrnehmung einen zentralen Stellenwert einräumt, wird der Körper auf eine spezifische Weise integriert: innerhalb der vernünftigen Weltordnung hat in der Hierarchie der Wertigkeiten auch der Körper seinen festen Platz.

"Das sieht man auch bei der Ordnung des Universums; denn obgleich die geistige Substanz besser ist als die körperliche, so wäre ein Universum doch nicht besser, in welchem es nur geistige Substanzen gäbe, sondern vielmehr wäre es unvollkommener; (...)"

(Thomas v. Aquin 1949:329)

Wenn das Erkenntnisstreben sich auch auf die stoffliche Natur richtet, in der das Wesen der Dinge wirksam ist, das Wesen nicht mehr in einer anderen Welt zu finden ist und Form und Materie mit einander verbunden sind, muß auch die Stofflichkeit ihren festen Platz innerhalb der Gesamtordnung haben. Die Frau, die das Wesen des Menschen in stofflicher Gestalt hervorbringt, der jedoch eine aktive Beteiligung an diesem Prozeß abgesprochen wird, ist daher ebenfalls ein minderwertiger aber notwendiger Bestandteil des Universums:

"Hinsichtlich der Einzelnatur ist das Weib etwas Mangelhaftes und eine Zufallserscheinung; denn die im männlichen Samen sich vorfindende wirkende Kraft zielt darauf ab, ein dem männlichen Geschlechte nach ihr vollkommen Ähnliches hervorzubringen. Die Zeugung des Weibes aber geschieht aufgrund einer Schwäche der wirkenden Kraft wegen schlechter Verfassung des Stoffes oder auch wegen einer von außen bewirkten Veränderung z.B. den feuchten Südwinden (Aristoteles). Aber mit Bezug auf die Gesamtnatur ist das Weib keine Zufallserscheinung, sondern nach der Absicht der Natur deren Zeugungsakt zugeordnet. Die Absicht der Gesamtnatur

ist aber von Gott abhängig, dem Allurheber der Natur, und darum hat er bei der Begründung der Natur nicht nur den männlichen, sondern auch den weiblichen Zeugungsgrund hervorgebracht."
(Thomas v. Aquin zit. n. Ketsch 1984:76)

Trotz des Gedankens der Vermittlung zwischen Geist und Materie, Form und Stoff, und trotzdem das Weibliche, das an dieser Vermittlung wesentlich beteiligt ist - denn ohne das Weibliche ist keine körperliche Fortpflanzung möglich, ohne die wiederum das Wesen der Dinge nicht existiert - trotz dieses Vermittlungsgedankens ist die Herabsetzung der Frau kaum weniger scharf als bei Platon. Sowohl für Thomas v. Aquin, unter Berufung auf Aristoteles, wie auch für Platon, ist die Frauen mißlungener Mann. (vgl. Platon 1985:211)
Das Interesse an der Natur und der Gedanke der Vermittlung bestimmen auch Thomas' Haltung zu Ehe und Jungfräulichkeit. Die Ehe ist gegenüber der Jungfräulichkeit zwar minderwertig aber bezüglich der Gesamtordnung notwendig und von Gott zweckmäßigerweise eingesetzt worden:

"Da die Glieder des Körpers gewisse Werkzeuge der Seele sind, so besteht der Zweck eines jeden dieser Glieder in seinem Gebrauch, wie es auch bei jedem anderen Werkzeug der Fall ist. Nun besteht der Gebrauch gewisser Glieder in der fleischlichen Vermischung. Folglich ist die fleischliche Vermischung der Zweck gewisser Glieder des Körpers. Dasjenige aber, was Zweck und Ziel bestimmter natürlicher Dinge ist, kann nicht an sich schlecht sein, weil dasjenige, was natürlich ist, von der göttlichen Vorsehung auf ein Ziel ~~hinge~~geordnet ist, (...)."

(Thomas v. Aquin 1949:273)

Auch die Lustempfindung, sofern sie beim ehelichen Geschlechtsverkehr, der die Zeugung nicht bewußt ausschließt, empfunden wird, ist keine Sünde. Nur der ungeordnete Geschlechtsgeuß, der darin besteht, daß die Lust ihrem naturgemäßen Zweck, der zugleich der vernunftgemäße Zweck ist, entzogen und sich selbst zum Zweck wird, ist sündig. Die Ehe ist zwar mehr, als ein bloßer Notbehelf für diejenigen, die ihrer Begierde nicht Herr werden können und sich (noch) nicht zu einem jungfräulichen Leben durchringen können, wie bei Hieronymus und Augustinus, aber sie ist dennoch der Jungfräulichkeit in der moralischen und sozialen Hierarchie untergeordnet. Es müsse eine gesellschaftliche Arbeitsteilung zwischen körperlich und geistig Zeugenden geben, damit die soziale und religiöse Elite zur geistigen Tätigkeit freigestellt werden könne:

"... so brauchen sich doch nicht notwendig alle Menschen den Akten der Zeugung zu widmen, sondern einige können sich derselben enthalten und sich anderen Beschäftigungen hingeben, wie zum Beispiel dem Kriegsdienst oder der Kontemplation."

(Ebd.:328)

Erst in Verbindung mit Vernunft wird die Jungfräulichkeit zu Tugend und vergeistigt den Menschen:

"Und so wird ein Sich-Enthalten aller geschlechtlichen Ergötzlichkeiten mit Recht ein Laster des Stumpfsinns genannt. Geschieht es aber gemäß der Vernunft, so ist es eine Tugend, welche sogar das gewöhnliche Maß überragt, denn sie erhebt die Menschen zu einer gewissen Teilnahme an der Ähnlichkeit Gottes, weshalb auch die Jungfräulichkeit eine Verwandtschaft mit den Engeln genannt wird."

(Ebd.:329/330)

Die Vermischung mit dem Weiblichen ist letztlich der Erkenntnis ebenso

gefährlich, wie bei den vorhergehenden Denkern, denn sie zieht den Geist zum Körper herab, fesselt ihn an diesen und behindert die Kontemplation. Vernünftige Jungfräulichkeit ist die Bedingung der Wahrheitsfindung.

"Daher ist es für diejenigen, die nach der Betrachtung des Göttlichen und jeder Wahrheit streben, am meisten schädlich, wenn sie dem Geschlechtlichen ergeben sind, und am meisten nützlich, wenn sie sich desselben enthalten."

(Ebd.:330/331)

Auch hier verspricht die ungeteilte Hinwendung zum Geistigen eine weit größere Lust, als die Vermischung mit dem Weiblichen gebeh könnte. Denn es gibt zweierlei Arten der Lust, die widernatürliche und die natürliche. Erstere ist die ungeordnete Lust, die nicht dem Zweck der Fortpflanzung dient. Die natürliche Lust wiederum unterteilt sich noch einmal in eine Lust, die der Vernunft nicht widerspricht, sie aber auch nicht befördert, das ist die geordnete eheliche Lust, und eine Lust, die aus der Vernunft selbst entspringt:

"Es gibt nun aber eine Lust, die man in der Tätigkeit der Vernunft selber hat, wenn z.B. einer Lust an der Beschauung oder am Schlußfolgern hat. Eine solche Lust hindert den Vernunftgebrauch nicht, sondern unterstützt ihn. Denn wir tun mit größter Aufmerksamkeit, was wir mit Lust tun; (...)."

(Thomas v. Aquin 1955:196)

Diese aus der geistigen Tätigkeit entspringende Lustgewinnung schließt jegliche andere Lustgewinnung, auch die geordnete eheliche, aus. (vgl. Ebd.:205) Um zur Erkenntnis zu gelangen ist die ungeteilte Konzentration des Strbevermögens auf die geistigen Dinge, die ihre Quelle in Gott haben, erforderlich. Hierin findet der Betrachtende die höchste Einheit, die selbst Quelle der Lust ist:

"Vergleicht man aber die Übersinnliche, geistige Lust mit der sinnhaften, leiblichen, so ist, (...) die geistige Lust größer. Das ergibt sich aus den drei Bedingungen der Lust, das: das geeinte Gut, der, dem es geeint ist, und die Einung selbst. Denn gerade das geistige Gut ist sowohl vollkommener denn das leibliche Gut, also auch mehr geliebt."

(Ebd.:151/152)

Neu ist an Thomas v. Aquin, daß nicht nur die ungeteilte Liebe zu Gott Lust bringt, sondern auch die Erkenntnis über die Natur, die allerdings nur in der Kontemplation gesucht wird. Die reine, geistige Lust ist das Ruhen in der Verstandeserkenntnis. Der asketische Eros beginnt sich auch auf Natur zu richten.

3.8. Askese und Libertinage: die Ketzerbewegungen

Seit den Anfängen der bürgerlichen Ökonomie innerhalb der Feudalgesellschaft wurden die Ketzerbewegungen zu neuen Trägern des asketischen Ideals und nahmen für dich die Reformation desselben in Anspruch. (vgl. Kap. II. 1.2.) Diejenigen Sekten, die das asketischen Ideal konsequenter noch als seine orthodoxen Vertreter verwirklichten, entstammten meist den bürgerlichen Bevölkerungsgruppen der Städte. Die gelebte Askese dieser Gruppen muß zum einen als Opposition gegen die Macht und den Reichtum der Kirche, zum anderen schon aus den Erfordernissen an die innere Naturbeherrschung des Menschen, die sich in den bürgerlichen Schichten stellte, verstanden werden. Die

Sekten des Spätmittelalters knüpften vielfach an die asketischen frühchristlichen Sekten an, indem sie zur Askese auch das Armutsideal und die Nicht-Sethaftigkeit zählten. Wie bei den frühchristlich-asketischen Bewegungen äußerte sich die Gegenerschaft zur bestehenden sozialen Ungleichheit vor allem in der Forderung nach Verallgemeinerung des Mangels.

Leo Kofler arbeitet bezüglich der Religiösität der Ketzerbewegungen zwei Elemente heraus, die sich aus den sich entwickelnden bürgerlichen Sozialbeziehungen innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft ergeben und die auch konstitutiv für die spätere Wissenschaftsentwicklung sind: Individualismus und Rationalismus. Festmachen lassen sich diese zwei Momente an der Ablehnung der kirchlichen Gehorsamsstruktur, der Vermittlungsinstanz des Priesters, der Sakramente, des Wunderglaubens, der Transsubstantiationslehre sowie an der von den Sekten praktizierten Erwachsenentaufe und ihrer "Objektivierung" des richtigen Glaubens durch einen radikalen Biblizismus, der die allgemeine Nachvollziehbarkeit der Wahrheit gewährleisten sollte und sich später auch in einigen protestantischen Lehren wiederfindet. (vgl. Kofler 1966:240 f.)

4. Die Säkularisierung der Askese durch Bacon und Descartes - Von der methodischen Askese zur asketischen Methode der Naturbeherrschung

Nachdem wir nun - notwendigerweise verkürzt - die historischen und theoretischen Grundzüge der Askese skizziert haben und sie als eine spezifische Einheit von Eros und Erkenntnis begriffen haben, können wir präzisieren, inwieweit wir die Askese in den Schriften Bacons und Descartes wiederfinden und welche Bedeutung dieser Ideenverwandtschaft zukommt. Unsere These ist, daß sich in der Askese ein spezifisch patriarchalisches Naturverhältnis manifestiert.

Askese hatten wir begriffen als die freiwillige Disziplinierung des triebhaften und bedürftigen Körpers zum Zwecke der moralisch für wertvoller erachteten Vergeistigung. Dazu muß nicht nur der Verzicht eingeübt und dem sinnlichen Genuß entsagt werden, auch Unempfindlichkeit gegen Schmerz, Hunger und Durst soll erreicht werden und schließlich wird auch der Wunsch nach sinnlichem Genuß planmäßig ausgetrieben, damit alles Begehren sich zum Begehren nach Wahrheit sublimiert.

Diese asketische Selbstdisziplinierung wird als Reinigungsprozeß verstanden, ein Reinigungsprozeß der sich praktisch auch an der Reinigung vom Weiblichen, das als das Unreine, der Natur verhaftete galt, vollzogen hat. Die Gleichsetzung von Frau und Natur ist die Bedingung der asketischen Reinigung und Vergeistigung, denn erst durch sie entledigt sich der Asket seiner eigenen Naturverhaftetheit und der damit verbundenen Schuld. Dabei erfolgt die Festlegung der Frau auf Natur in doppelter Weise: imaginär als Projektion zum einen und als geschlechtliche Arbeitsteilung, in der die Frauen auch die Auseinandersetzung mit der äußeren Natur aufnehmen, von gesellschaftlicher Macht und vom machtvollen Wissen aber ausgeschlossen waren.

Für die christliche Askese lag Wahrheit nur in Gott und mit deren Erkenntnis war auch das Seelenheil verbunden. In der Neuzeit säkularisiert sich die Wahrheit zur Wahrheit der Gesetzmäßigkeiten, die in den Naturvorgängen verborgen sind und ihre Erkenntnis verspricht weniger die Unsterblichkeit der Seele als unsterbliche Resultate von Wissenschaft und Technik. Diese Hinwendung zur Welt trennt Bacon und Descartes schärfstens vom vorherigen christlichen Verhältnis zur Welt, das immer nur ein demütig-ertragendes sein durfte, in diesem Unterschied liegt der emanzipative Gehalt der Wissenschaft, er enthält die Utopie einer diesseitigen Rückkehr ins Paradies. Doch auch für sie ist die Erreichung des Zweckes, der beidemale in der Rettung aus der Naturnotwendigkeit liegt, nur vorstellbar über das Mittel der Disziplinierung und des Verzichts, über die asketische Methode. Der Zweck, die Befreiung aus der Naturnotwendigkeit, ist daher nur negativ bestimmt: Freiheit vom Körper, von Wünschen, statt Freiheit zu Genuß und Erfüllung.

In dieser negativen Bestimmung der Zwecke von Wissenschaft und Technik, die nicht in der Erfüllung menschlicher Bedürfnisse bestehen und sich nicht aus bewußt gestalteten menschlichen Beziehungen entwickeln, liegt die Möglichkeit der Verselbständigung des Mittels, Naturbeherrschung, zum Selbstzweck; die Freiheit jenseits von Natur fällt mit Naturbeherrschung in eins.

Die Entwicklung des asketischen Verhältnisses zur Natur verlief nicht glatt und einheitlich. Es gab immer Wissensformen, die ein anderes Naturverständnis und andere Mittel des Erkenntnis beinhalten, sich jedoch geschichtlich nicht durchgesetzt haben. Die methodische Hinwen-

dung zur Welt enthält ohne Zweifel einen emanzipativen Ansatz, zum einen, indem sie eine "neue operative Einstellung zur Geschichte" (Krohn 1977:59) beförderte, zum anderen, indem sie zu einer Demokratisierung des Wissens beiträgt. Sowohl Bacon als auch Descartes machen, indem sie in der Landessprache schreiben, die Emanzipation des Denkens von der Fixierung auf Autoritäten proklamieren und eine allgemeine, potentiell von jedem anwendbare Methode entwickeln, das Wissen der Allgemeinheit zugänglich. Diese Allgemeinheit der Erkenntnis erfordert jedoch Opfer und trifft sich darin wieder mit der Askese. Denn bei Bacon wie bei Descartes setzt die Methode, mit der Allgemeinheit erzielt werden soll, einen Reinigungsprozeß voraus, in dem das Bewußtsein von allen subjektiven Einflüssen freigemacht wird, Bacon den rein instrumentellen Umgang mit der Sinnlichkeit fordert und die Sinne den Instrumenten unterordnet und Descartes die völlige Abtrennung des Geistes vom Körper vollzieht. Auch Descartes strebt in gewisser Weise, wie die christlichen Asketen, eine Abtötung des Körpers an. Durch den Zweifel wird der Körper zur bloßen Einbildung, das Subjekt löst sich in reines Denken auf und läßt den Körper als toten Mechanismus zurück.

Auch in den theologischen Schriften war die Vorstellung bestimmend, daß der Körper dem Tode verhaftet sei und das wahre Leben das körperlose Leben nach dem Tode sei. Der Geist, der fortlebt, ist unwandelbar und ewig. Doch hatte dieses dem-Tode-verhaftet-sein für das Christentum eine andere Bedeutung; der Körper wurde gerade deshalb als vergänglich und sterblich empfunden, weil er Lebenszeichen von sich gab: Hunger, Durst, Schlafbedürfnis, sexuelle Wünsche, Alterungsprozesse. Diese Prozesse und körperlichen Ansprüche bekundeten die Bindung an das Vergängliche. Bei Descartes ist dieser Prozeß durch die radikale Trennung des Ichs vom Körper quasi schon abgeschlossen: der Körper wird nicht als sterblich, sondern als bereits tot empfunden, als Leichnam (vgl. Descartes 1915:19) oder als Gliedermaschine.

Wenn Foucault schreibt, daß die Askese "in die menschliche Mechanik eingreift" (Foucault, zit. n. Treiber/Steinert 1980:113) und maschinenmäßige Bewegungen erzeuge, so ist daran zu problematisieren, daß zur Zeit der klösterlichen Askese die menschlichen Bewegungen noch nicht als "Mechanik" empfunden wurden. Die monastische Askese hatte die Anspruchslosigkeit des Körpers erzeugt, ihr jedoch die Mechanisierung des Körpers zuzuschreiben, wäre eine Überschätzung des Stands der Arbeitsorganisation in den Klöstern. Wir hatten bereits darauf hingewiesen, daß die Disziplinierung im Kloster meist Fremddisziplinierung gewesen ist, d.h. die adelige Elite ließ für sich arbeiten, während sie selbst sich dem Beten und der Kontemplation widmete. Von Askese, die wesentlich freiwillige Selbstdisziplinierung ist, kann in Bezug auf die körperliche Arbeit im Kloster daher in diesen Fällen genommen nicht gesprochen werden. Zudem wurde die körperliche Arbeit nach der Klosterreform von Cluny stark zurückgedrängt. Eine umfassende Disziplinierung des Körpers, bis er wirklich als Maschine empfunden wird, wie bei Hobbes, Descartes, LaMettrie, findet erst zu Beginn der Neuzeit unter dem Absolutismus statt. Erst dann wird die methodischen Disziplinierung auf verschiedenen Ebenen, Militär, Sexualität, Arbeit, Internierung, gesellschaftlich verallgemeinert.

Die Trennung von Körper und Geist, durch die der Körper zur unbeseelten Gliedermaschine wird, vollzieht Francis Bacon noch nicht. Er ist Empiriker und geht von Erscheinungen und qualitativen Verschiedenheiten in der Natur aus und braucht dafür ein im Vergleich zu Descartes

"naives" Vertrauen in die Sinne und die Existenz der äußeren Welt. Zwar sieht auch das Problem der Sinnestäuschung, hält es jedoch dadurch für behebbar, daß die Sinnlichkeit dem Verstand unterstellt und durch die Instrumente korrigiert wird. Mit seiner induktiven und noch nicht quantifizierenden Methode setzt er sich den Wirkungen der Natur aus, im Gegensatz zu Descartes, der alle Naturphänomene aus den Prinzipien der Geometrie und Mechanik ableiten zu können glaubte (und sich dabei, z.B. bei seinem mechanistischen Erklärungsversuch der Herztätigkeit recht weit von der Wirklichkeit entfernte). Im Umgang mit den Naturphänomenen findet sich bei Bacon eine gewisse pragmatische Selbstverständlichkeit, die weit entfernt ist von der grundsätzlichen Unsicherheit Descartes'. Das Neue an Bacons methodischer Naturerforschung - die über einen programmatischen Entwurf kaum hinausgekommen ist - ist das Vermögen, sich derart von Natur zu distanzieren, daß selbst die die Berührung mit ihr nicht verunsichernd wirkt.

Descartes' Mittel, Sicherheit im doppelten Sinne - Sicherheit über Natur und Sicherheit vor Natur - zu finden, ist die Selbstreinigung durch den Zweifel, eine Fortentwicklung der asketischen Selbstbearbeitungstechniken. Gewißheit - bei Cassian noch Heilsgewißheit - setzt bei Bacon wie bei Descartes eine Selbstbearbeitung des Bewußtseins voraus, in der das Bewußtsein sich selbst zum Gegenstand der Reinigung und Erfassung macht. Bacon und Descartes legen sich, bevor sie den Gang der Erkenntnis beginnen, Rechenschaft ab über die Vorurteile und verfestigten Denkgewohnheiten, die sich in ihrem Bewußtsein eingenistet haben. Diese Vorurteile sind ambivalent, wie wir dargelegt haben: zum einen bestehen sie in der Fixierung auf Autoritäten, zum anderen im Vertrauen in die Sinne und der Subjektivität des Menschen. Die asketische Selbstkontrolle ist sowohl für die Vertreter der christlichen Askese, als auch für Bacon und Descartes nicht Selbstzweck, sondern Mittel, in dem der Zweck antizipiert ist. Die Zwecke jedoch unterscheiden sich: ist es für die christliche Askese die Verschmelzung mit Gott, so ist es bei Bacon und Descartes die Kontrolle über Natur. Diese Kontrolle stützt sich bei Descartes auf zwei feste Punkte: Gott und das Ich. Letzteres destilliert er heraus, indem er mittels des Zweifels seinen Körper wie ein bloßes Phantasma behandelt. Der Gewißheit des 'Ich denke, daß ich denke' kann, konsequent weitergedacht, nicht nur der mächtige Dämon, sondern auch Gott nichts anhaben, denn selbst wenn er es wollte, wäre es ihm nicht möglich, das Ich darüber zu täuschen, daß es denkt. Mit dieser Subjektkonstitution macht sich Descartes, anders als Thomas v. Aquin, ein Stück von Gott unabhängig. Positive Gewißheit über die Welt außerhalb des Ichs vermag jedoch nur Gott zu gewährleisten, da ja Descartes zuvor alle sinnliche Wahrnehmung für blanke Täuschung erklärt hat. Die erkenntnissichernde Funktion Gottes ist weitgehend dieselbe wie die des Thomas v. Aquin. Verschieden ist allerdings die Ursache des Irrtums: überläßt sich in der thomistischen Philosophie der Mensch den Dämonen, wenn er sich seiner eigenen Natur überläßt, so überläßt er sich nach Descartes seiner Unvollkommenheit, dem Anteil am Nichts, zu dem die Dämonen geworden sind. Die Quelle des Irrtums ist damit zugleich rationalisiert und ins Innere des Menschen eingewandert.

Auch die doppelte Bestimmung des Willens entspricht dem doppelten Strebevermögen Thomas v. Aquins: dem übersinnlichen Strebevermögen nach der Vernunft und dem sinnhaften Strebevermögen. Das geistige Strebevermögen bewirkt eine geistige, übersinnliche Lust, die die sinnliche Lust, die sich dem sinnhaften Strebevermögen verdankt, an Wert und Intensität weit überstrahlt. Diese unvergleichliche geistige

Lust schließt jede sinnliche Lust aus, sie basiert auf dem Verzicht. Spuren dieser "Leidenschaft für das Geistige" (Metral), dieser asketischen Erotik, finden auch bei Descartes, wenn er schreibt:

"Denn wie der Glaube uns lehrt, daß die höchste Seligkeit des anderen Lebens einzig und allein im Schauen der göttlichen Majestät besteht, so machen wir auch jetzt schon die Erfahrung, daß wir aus dem gegenwärtigen, wenn auch viel unvollkommeneren Anschauen die höchste Lust schöpfen können, zu der wir in diesem Leben fähig sind."

(Descartes 1915:43)

Diese Lust besteht in der Schau des vollkommensten, reinsten Seins, der "Einheit, Einfachheit oder auch Untrennbarkeit alles in Gott Vorhandenen" (Ebd.:1). Auch hier richtet sich das asketisch sublimierte Begehren auf die reine Identität. Diese ist die Einheit im Geistigen, der gegenüber Natur die Vielfalt, das Wandelbare, Unstete und Vergängliche ist. In der Seligkeit der unmittelbaren Anschauung Gottes ist der Zustand des Getrenntseins, der der Vielfalt der Natur geschuldet ist, überwunden, es ist die Seligkeit der Vereinigung jenseits von Natur. Die Identität ins Subjekt hineinzuholen gelingt Descartes jedoch nur unter Radikalisierung der Trennung, indem alles, was nicht Denken ist, aus dem Ich ausgegrenzt wird.

Anders als für die christlichen Denker ist aber für Descartes wie auch für Bacon die Erkenntnis Gottes nicht der letzte Zweck der geistigen Anstrengungen und der Selbstreinigung, sondern führt vielmehr weiter zur Erkenntnis der Wirkungszusammenhänge in der Natur.

Sicherheit vor Natur wird nun in der Sicherheit über Natur gesucht. Ausgehend vom neuen, distanzierten Verhältnis zur Natur kann der ordnende Zugriff auf die chaotische Natur gewagt werden. Schon für Thomas v. Aquin gilt, daß das "geistige Strebevermögen", das vergeistigte Begehren, sich nicht mehr nur auf die Betrachtung Gottes richtet, sondern auch auf Ursache-Wirkungszusammenhänge in der Natur:

"Die Verwunderung nun ist eine Art Sehnsucht nach Wissen, die im Menschen dadurch entsteht, daß einer eine Wirkung sieht und die Ursache nicht erkennt; oder dadurch, daß die Ursache einer solchen Wirkung über seine Erkenntnis oder sein Fassungsvermögen hinausgeht. Daher ist Verwunderung Ursache der Lust, sofern mit ihr die Hoffnung verbunden ist, die Erkenntnis dessen zu gewinnen, was kennenzulernen sie sich sehnt."

(Thomas v. Aquin 1955:189)

Die Verstandeserkenntnis Thomas v. Aquins bleibt jedoch immer eine kontemplative, ihre Absicht ist nicht der praktische, ordnende Zugriff auf Natur, oder gar ihre "vernünftige" Rekonstruktion als Maschine. Der ontologische Aspekt der Liebe zum Identischen ist bei Bacon weniger entwickelt. Er drückt sich lediglich im Gebet zu Gott aus, in dem an diesen die Bitte gerichtet wird, den Verstand zu reinigen und ihn aufnahmefähig für die in der Natur verwirklichte Wahrheit Gottes zu machen. Reinigung taucht bei Bacon vor allem als Reinigung der Sinnlichkeit selbst auf, die einen instrumentellen Umgang mit ihr erzeugt. Mit diesem distanzierten und abgesicherten Verhältnis Natur gegenüber - bei Descartes über die Konstitution des reinen Ichs, bei Bacon über die Instrumentalisierung der Sinnlichkeit - steht der asketische Eros zwischen der "Leidenschaft für das Geistige" (Metral) und der "Leidenschaftlichen Sachlichkeit" (List), an einem historischen Punkt, an dem die Liebe zur Weisheit, die Philosophie, und die Faszination an der technischen Beherrschung der Natur in der beginnenden mechanistischen Philosophie zusammenfallen, um sich

später wieder zu trennen. Im weiteren Verlauf der Wissenschaftsgeschichte, mit zunehmender Institutionalisierung, Spezialisierung und Verselbstständigung von Naturwissenschaft und Technik gegenüber der Philosophie wandelt sich die "Leidenschaft für das Geistige" zunehmend zur "Leidenschaftlichen Sachlichkeit".

Die Formung und Zurichtung von Natur nach Maßgabe des "gereinigten" Denkens erzeugt eine einseitige Einheit auf Denken und Sein in der technisch erzeugten, zweiten Natur. Diese "vernünftige", "gereinigte" Natur ist nun das Gegenstück zur chaotischen, unberechenbaren Natur und

"frei von der Mannigfaltigkeit des fließenden Lebens in der Natur und abgesichert gegen die Gefahr, in diesem pathologisch sich zu verirren."

(Krahl 1971:115)

Das Vermögen, sich von Natur zu distanzieren, den ordnenden Zugriff auf Natur zu wagen, ohne sich in ihr zu verlieren, setzt ein distanziertes Verhältnis zum Körper voraus, das, so unsere These, sich erst durch einen gewaltsamen Disziplinierungsprozeß an der Frau hergestellt hat. Die Säkularisierung der Askese zum wissenschaftlich-technischen Umgang mit Natur setzt sich durch über eine Reorganisation des Patriarchats zu Beginn der Neuzeit. Dessen wesentliche Momente sind die Unterwerfung der Frau unter die Ehe und die Hexenverfolgung. Die Ehe wird selbst zur säkularisierten, innerweltlichen Institution der Askese, eheliche Sexualität wird zum Übungsfeld für ein instrumentelles und distanziertes Umgehen mit dem Körper.

In der Hexenverfolgung, die nicht nur von der Inquisition, auch von der absolutistischen Staatsmacht und dem Protestantismus betrieben wurde, wird ein magisches oder mimetisches Verhältnis zur Natur tabuisiert und bei Strafe des eigenen Untergangs untersagt. An der Hexe wird demonstrativ vorgeführt, welche Strafe denen droht, die sich nicht der gesellschaftlichen Verallgemeinerung der asketischen Tugenden unterwerfen. Die Konstitution des bürgerlichen Subjekts, die Herausbildung eines verinnerlichten Gewissens, Selbstbeobachtung und Selbstbeherrschung vollzieht sich unter gewaltsamer Abgrenzung von der Frau die zur Schattenseite des männlichen Subjekts wird.

Die Reorganisation der Herrschaft über die Frau, ihre Enteignung auf allen Ebenen wurde zur gesellschaftlichen Bedingung der Möglichkeit einer distanzierten, kontrollierenden Naturerfahrung.

Die Kehrseite des asketischen Wahrheitsstrebens nach dem Göttlichen war der Teufel, der die Erfahrung all dessen repräsentierte, was nicht in der Liebe zum Vater-Gott aufging: die Frau, die sinnliche Natur des Menschen, die heidnischen Völker. Der Dualismus des asketischen Ideals war auch die theoretische Grundlage der Schuldkonzeption der christlichen Theologie und der Inquisition, deren zentrales Paradigma war die originäre Sünde - die Verführung Eva's, die die Schuld an der Vertreibung aus dem Paradies trägt. Zwar wurde in der christlich-asketischen Lehre die Frau als Verkörperung der sündigen Natur verachtet, doch ist die Hexenverfolgung nicht als unmittelbares Resultat des Askeseideals zu begreifen. Erst aus seiner Verbindung mit dem patriarchalen Herrschaftsstreben der Kirche wird erkennbar, weshalb die Hexenverfolgung mit dem Machtzerfall der Kirche im ausgehenden Mittelalter solch verheerende Ausmaße angenommen hat und weshalb das "Hexenmuster" (Honegger) sich verselbständigte. Eine der wesentlichen Konsequenzen der Hexenverfolgung war die Verallgemeinerung der christlichen Schuldkonzeption, wodurch die Entscheidung des Menschen, insbesondere des Mannes, gegen seine sinnliche Natur synonym wurde

mit Freiheit und Vernunft, wogegen selbstbestimmtes Handeln für die Frau nur bedeuten konnte, daß sie ihrer Natur folgt und damit schuldig und unvernünftig handelt. Zweifellos war der Protestantismus, wie Max Weber hervorhebt, ein wichtiger ideologischer Träger in diesem Verallgemeinerungsprozeß, doch wie es sich noch zeigen wird, spielte auch hier die Durchsetzung der asketischen Moral und die Abgrenzung gegen die Frau, vor allem aber ihre Domestizierung durch die Ehe eine wesentliche Rolle.

Über diese Rekonstruktion des Patriarchats zur Zeit der Hexenverfolgung nahm auch die sinnliche Erfahrung von Natur eine neue Form an. Eine der Auswirkungen der Hexenverfolgung im Zusammenhang mit anderen geschichtlichen Prozessen, war ein abakteres und distanzierteres Verhältnis des Menschen zu seinem Körper und zur äußeren Natur. Dem Subjekt war es dadurch möglich, sich den Wirkungen der Natur auszusetzen, ohne von ihnen beeinflußt zu werden. Indem die Arbeit der Frau im Privaten die Vermittlung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit gewährleistete und die Ehe zum Mittel der Disziplinierung und Sozialisierung der Subjekte wurde, stellte die in der Privatheit unterworfenen Arbeit und Sexualität der Frau eine Grundlage des instrumentellen Verhältnisses zur Natur dar. Bevor die bürgerliche, im Privaten tätige Frau jedoch zum Zeichen der Harmonie und der Versöhnung werden konnte, mußten jahrhundertelange Enteignungs- und Disziplinierungsprozesse vorangehen.

Durch die Reorganisation des sinnlichen Verhältnisses zur Natur stellt die Hexenverfolgung ein zentrales Bindeglied zwischen Theologie und neuzeitlicher Wissenschaft dar. Sicherlich ist Wissenschaft nicht als direkter Ausfluß der Hexenverfolgung zu werten (vgl. Meyer 1983, Hickel 1984, Merchant 1982), zu ihrer Herausbildung haben sowohl immanente Widersprüche innerhalb der Theoriebildung (wie die Entdeckung des Sonnensystems durch Kopernikus, die Vereinbarung des aristotelischen Kosmos mit dem Schöpfungsbegriff, Bewegungsstudien, die nominalistische Infragestellung der Allgemeingültigkeit von Begriffen) beigetragen wie auch ein gesteigertes Selbstbewußtsein des Bürgertums und sein Interesse an einem praktischen Eingreifen in Natur.

Doch gerade bei den einflußreichsten Vertretern der neuzeitlichen Wissenschaft des 17. Jahrh., Bacon und Descartes, lassen sich noch Anknüpfungspunkte an die Hexenverfolgung finden, auch und gerade im Bestreben, diese zu überwinden. Beide stellen der Dämonisierung der Natur ihren methodischen, rational-distanzierten Umgang mit Natur entgegen und verweisen damit - zu Recht - sowohl die Hexerei als auch deren Verfolgung in den Bereich des Aberglaubens, übernehmen jedoch von der Inquisition die Tabuisierung eines unmittelbar sinnlichen, mimetischen Zugangs zu Natur. Auch die asketische Verknüpfung von Eros und Erkenntnis setzt sich fort: Erkenntnis, die bei Bacon und Descartes der Naturbeherrschung dient, ist nur vorstellbar unter Negation einer nicht-disziplinierten Sinnlichkeit.

Auch hatte die Hexenverfolgung selbst zu Moralisierung der Subjekte und zu einem distanzierten Naturverhältnis, d.h. zu ihrer eigenen Säkularisierung beigetragen; in der Distanzierung von der Hexe und dem permanenten Betreiben, ihren Wirkungen nicht zu unterliegen und es ihr nicht nachzutun, d.h. sich selbst rein zu halten von der dämonisierten Natur (die erst durch die in Agonie um sich schlagende Kirche dämonisiert wurde) bildet sich das Ich und die Distanz zum eigenen Körper heraus. Zur Verinnerlichung von Herrschaft bedarf es einer äußeren gesellschaftlichen Macht, die dies den Subjekten gegenüber vertritt. War dies anfangs noch die katholische Kirche,

so wurde die Hexenverfolgung und die "Naturbeherrschung am Menschen" (zur Lippe) noch effektiver durch die absolutistische Zentralgewalt, mittels der Spaltung der Frauen in Ehefrauen und Hexen. Mit der Formierung des absolutistischen Staates vollzog sich eine Reorganisation des Patriarchats, die Konstitution des absolutistischen Staates vollzog sich über die Aneignung der weiblichen Produktivität in Ehe und Manufaktur. Mit der Anbahnung der gesellschaftlichen Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit bildeten Liebe, Sexualität und Wahrheitsstreben nun nicht mehr eine Einheit, wie in der Askese.

Diese Entwicklung ist vor allem deswegen als Reorganisation des Patriarchats zu begreifen, weil mit der Zersetzung kirchlicher und feudaler Herrschaft im Mittelalter Frauen sich eine größere Selbständigkeit erkämpfen konnten, wofür die Beginen ein Beispiel geben. Die sog. "ursprüngliche Akkumulation" entpuppt sich auch als ein Prozess der doppelten Enteignung von Frauen durch die Hexenverfolgung. Nicht nur verloren die Frauen zunehmend die Grundlagen ihrer Subsistenz und ihre Erwerbsmöglichkeiten, sondern die Entmachtung der Frau ging einher mit ihrer Unterwerfung unter die Ehe und dem Verlust des Wissens und der Verfügung über ihren Körper und ihre Sexualität. Insbesondere im lutheranischen Protestantismus bildete sich eine rigide Ehemoral heraus, in der die Notwendigkeit der Ehe mit der Verächtlichkeit des Körpers legitimiert wurde und die Ehe als Mittel begriffen wurde, die innere Natur zu disziplinieren. Schlossen sich Ehe und Askese für die katholische Kirche noch aus, so wurde im Protestantismus die "keusche Ehe" selbst ein Mittel der Disziplinierung und Reinigung eingesetzt.

II DIE UMSTRUKTURIERUNG DES PATRIARCHATS VOM MITTELALTER ZUR NEUZEIT ALS BEDINGUNGEN DER REORGANISATION SINNLICHER NATURERFAHRUNG

1. Die Hexenverfolgung als Mittel der Reorganisation des Patriarchats und der Beherrschung der inneren Natur

1.1. Der freie Wille und die Schuldhaftigkeit menschlicher Natur

Augustinus und die Patristik des 4./5. Jh. entwickelten in Auseinandersetzung mit den Manichäern die christliche Konzeption des freien Willens und der Schuldfähigkeit des Menschen, wodurch dem Menschen die Verantwortung für sein subjektives Handeln zugewiesen wurde. Eng verknüpft damit war die christliche Dämonologie, die Lehre von der Ursache des Bösen in der Welt.⁽¹⁾ Die vom asketischen Ideal geprägte Lehre vom freien Willen des Menschen, in der Freiheit mit dem Gehorsam gegen Gott identisch wurde, war eine der Voraussetzungen für die Konstruktion der zwei zentralen Elemente des Hexenmusters⁽²⁾ dem Teufelspakt und das Maleficium, durch die Inquisition⁽³⁾ (vgl. Kimmerle 1980:56). Das entscheidende Problem, das sich der Patristik stellte, war, daß das Böse in der Welt nicht dem vollkommenen reinen Geist, dem Schöpfer alles Seins entsprungen sein konnte. Die Antwort, die Descartes darauf gab, ist hier vorgezeichnet.

"Nach ihrem Ursprung ist die Bosheit des Willens nicht aus seinem Natursein zu erklären, sondern daraus, daß Natur aus nichts erschaffen ist (...) Man braucht also nach der Wirkursache des bösen Willens nicht zu forschen. Sie liegt nicht im Sein, sondern im Nichtsein..." (Augustinus 1951:246, vgl. auch Ebd.: 230 u. 271)

Das Böse ist im freien Willen des Menschen selbst begründet, es geschieht durch seine freie Entscheidung gegen Gott. Da Gott das Böse nicht will ist es nur die Abwesenheit des Guten, ein Mangelzustand, der ein Nicht-Sein impliziert.

"Die Existenz des Teufels ist die Freiheit des Menschen. Der Teufel ist kein selbständig existierendes Wesen außerhalb des Menschen, sondern bloße Negation, personifiziert zum Versucher." (Kimmerle, 1980:55)

Dem Gottesstaat, der christlichen Gemeinschaft der Erlösten im Geiste der göttlichen Liebe, stand nach Augustinus der Erdenstaat gegenüber, der durch den Abfall der teuflischen Engel von Gott entstanden und

- 1 Die manichäische Annahme eines gottunabhängigen Demiurgen, der Ursache der Materie und des Bösen war, bedrohte die Einheit der christlichen Weltdeutung, denn sie bedeutete faktisch die Endlichkeit göttlichen Wirkens. Nach der christlich mittelalterlichen Theologie ist alles Seiende aus dem Einen erzeugt worden und nicht durch die Vermischung zweier Wesen wie im Manichäismus angenommen wurde.
- 2 Für Honegger interpretieren kulturelle Deutungsmuster das Verhältnis der Menschen zu Gesellschaft und zur äußeren Natur, wie auch zu ihrer inneren Natur (vgl. Honegger 1979:25). Zu den einzelnen Bestandteilen des Hexenmusters und ihre zeitliche Einordnung und Genese vgl. Ebd.:62-84.
- 3 Allerdings ist das Hexenmuster nicht als unbedingte Konsequenz des asketischen Ideals anzusehen.

den materiellen Gütern und sinnlichen Genüssen ergeben ist. Ebenso hat sich die Menschheit durch die Versuchung Evas mit dem Teufel verbunden und ist von Gott abgefallen, aus dem Paradies verstoßen worden, und zum Sündigen geworden. Die Unschuld, die dem Menschen seitdem anhaftet ist die Rebellion seines Fleisches gegen die Ordnung des reinen Geistes; der Körper gehorcht nunmehr nicht dem vernünftigen Willen und ist der fleischlichen Lust unterworfen (vgl. Augustinus 1951:223, 263 - 280). Die Freiheit des Menschen liegt somit in der Möglichkeit, sich für oder gegen Gott zu entscheiden; doch gerade in der lustvollen Zuwendung zur eigenen Natur wie auch zur Frau wird Freiheit zur Sünde und zum Ungehorsam gegenüber den christlichen Vater Gott. Und in diesem Abfall des Menschen von Gott liegt die Existenz des Bösen, des Teufels begründet. Das Böse geschieht mit der Zulassung Gottes auf dieser Welt, damit der Mensch sich daran prüfe und vervollkomme, indem er den Widerstand seiner fleischlichen Natur gegen Gott bekämpft. In der Beherrschung seiner Natur befreit sich der Mensch von der Schuld, in die er durch die weibliche/dämonische Versuchung gefallen ist. Der Kampf zwischen Gott und Teufel repräsentiert den inneren Konflikt des Asketen, zwischen dem Streben nach dem rein geistigen Sein und seinen widerstrebenden körperlichen Bedürfnissen und Wünschen, die der Naturnotwendigkeit unterliegen. Dabei wird in der augustinischen Lehre die Dramaturgie des Sündenfalls in das Innere des Menschen verlagert, der Konflikt wird gleichzeitig im Kampf von männlichen und weiblichen Kräften ausgetragen. Der menschliche Wille bestimmt sich einerseits durch eine höhere männliche Vernunft, das reine Denken, durch das er zur Anschauung Gottes und zur Übereinstimmung mit der göttlichen Weisheit gelangt. Andererseits besitzt der Mensch auch niedere weibliche Vernunft, die sich mit den weltlichen Dingen befaßt und sich von den Freuden der sinnlichen Genüsse verführen läßt. Deshalb ist die unbedingte Unterwerfung des Willens unter die männlich-göttliche Vernunft erforderlich, um den Versuchungen des weiblichen, das den dämonischen Gaukeleien der Sinne und der Einbildungskraft aufgeliefert ist, zu widerstehen (vgl. Gilson/Böhmer 1954:160f).

In diesem Menschenbild wird der Körper, seine Bedürfnisse und Triebe zum Weiblichen, und über das Weibliche ist der Körper, die Beziehung zum weltlichen Leben und zur Natur vermittelt. Dem Menschen, insbesondere dem Mann, wird die Verantwortlichkeit für sein Tun zuerkannt, die Frau hingegen muß sich dem Männlichen unterordnen, ihr schuldbehafteter Gehorsam gegen Gott zeigt sich in der Unterwerfung unter den Mann und die Ehe. In der Bestimmung über sich selbst und ihre Sexualität wird Eva zur Frau, zur Verbündeten des Satans und ist das Aufbegehren, die Negation der göttlichen Ordnung schlechthin.

Dieser patriarchalische Dualismus des asketischen Ideals wandelt sich zum Herrschaftsstreben der Kirche, das das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen sucht. Mit der Missionierung der heidnischen Völker, ihrer Unterwerfung durch Feuer und Schwert, etabliert sich die Kirche zum bedeutensten Feudalherren und Kulturträger des Mittelalters. In diesem Prozeß werden die heidnischen Götter, die magischen Riten und Kulte dem christlichen Glauben einverleibt und verleihen dem Teufel und seinem Gefolge erst seine Gestalt (vgl. Rostkoff 1864:4-8, Dürr 1978:62; Lenk 1983:134; Kimmeler 1980:32).

Die in der Patristik entwickelte Schuldkonzeption beherrschte das Menschenbild der mittelalterlichen Theologie und wurde in ihren Grundzügen auch von Thomas von Aquin übernommen. Richtete sich Augustinus

in seiner Dämonologie in der Civitas Dei noch vor allem gegen die Götter des romanischen Reichs, so zeigt sich für Thomas von Aquin, in einer Zeit als die Kirche auf dem Höhepunkt ihrer Macht war, die göttliche Ordnung sowohl in der Natur wie auch in der weltlichen Gemeinschaft, als der höchste Ausdruck der natürlichen Ordnung. Die Teilnahme am Göttlichen geschieht nun durch Übereinstimmung des menschlichen Handelns mit der hierarchisch gegliederten Feudalgesellschaft. (vgl. Gilson/Böhner, 1954:53f.)

Ebenso wie bei Augustinus ist für Thomas die Frau dem Mann prinzipiell gleich, jedoch wie sich schon in seinem Asketenideal zeigte, nur als dem Männlichen Unterworfenen. Während der Mann den allgemeinen Zweck der menschlichen Gattung und damit auch Vernunft und Transzendenz repräsentierte, steht die Frau für die geschlechtliche Zeugung und die Reproduktion der menschlichen Gattung ein (vgl. Lloyd 1984:34/35) und wird der Seite der Naturnotwendigkeit zugeschlagen. Ziel ihres Strebens ist der Mann, wie eben der gesamte Zweck kreatürlicher Zeugung Gott ist.

Weitgehender als ihre Vorgängerinnen entwickelte die thomistische Lehre in der Frage nach dem Irrtum und der Täuschung das dämonische Wirken in der Natur. Die Dämonen können nicht nur die Einbildungskraft und die Sinne durchdringen, sondern auch die Samen örtlich bewegen und alles nachahmen was durch Zeugungsvorgänge entstanden ist. So können sie jegliche beliebige körperliche Gestalt annehmen. Thomas legitimierte hier nicht nur die Succubus und Incubus Vorstellungen der Inquisition, den Geschlechtsverkehr der Menschen mit den Dämonen, wichtiger noch: er eröffnete der Inquisition die Möglichkeit, den Teufelspakt mit dem Schadenszauber zu verbinden. (vgl. Hopkin 1940:77/76 u. 88 und Pohl/Türcke 1983:21)

Da der Teufel in allem Lebendigen wirken kann, ist mit den bloßen Sinnen nicht mehr zu unterscheiden was göttlichen oder teuflischen Ursprungs ist; das Dämonische gewinnt mehr und mehr an Gestalt und Realität im Inneren der christlichen Gesellschaft. Doch solange, und dies galt noch für die Zeit von Thomas von Aquin, die finale Einheit von Mensch und Natur mit der göttlichen Ordnung durch die Kirche als einheitsstiftende Macht der feudalistischen Gesellschaft verbürgt war, konnte der Mensch seiner alltäglichen Erfahrung und seines Seelenheils gewiß sein.

1.2. Die Inquisition, das einigende Band des Glaubens und der Teufelspakt als soziales Kontrollinstrument

In der Verfolgung der Katharer Südfrankreichs bildete sich zu Beginn des 13. Jh. die Inquisition heraus.⁽¹⁾ Sie wurde zum "einigenden Band des Glaubens" im christlichen Abendland, indem sie als zentrale päpstliche Institution mit einem quasi polizeilichen Apparat von Spitzeln

1 Nach der Niederschlagung des Aufstands der südfranzösischen Städte und des Adels entfaltete die Kirche unter Innozenz III 1198 - 1216 den Höhepunkt ihrer Macht, wobei auch die weltliche Justiz zum Vollzugsorgan der Kirche wurde. Das von ihm 1251 eröffnete IV. lateranische Konzil begründete nicht nur die inquisitorische Verfolgung der Häretiker, sondern führte auch die pflicht- und regel-mäßige Ohrenbeichte ein. (vgl. Grigulevic 1976:100ff.)

und Inquisitoren die inneren Feinde der kirchlich-feudalen Ordnung bekämpfte. Durch sie drangen die asketische Moral und die Schuldhaftigkeit menschlicher Natur zunehmend in das Bewußtsein der Menschen ein. Der Schuldtatbestand, mit dem die Inquisition jeglichen Widerstand gegen die Kirche verfolgte, war die willkommene Entscheidung gegen Gott und der Bund mit dem Teufel, der sich in der Hingabe an eine orgiastische Sexualität äußerte. Dieses inquisitorische Wahrnehmungsmuster war das Kontrollinstrument, mit dem die Kirche ihre Macht über das Leben der Menschen aufrechtzuerhalten trachtete. Begriff sich die Kirche als Stellvertreterin Gottes und die mittelalterliche Feudalgesellschaft als göttliche Ordnung auf Erden, so mußte die Verweigerung der Unterwerfung unter die kirchliche Macht als Abfall von Gott und die Hinwendung des Menschen zu seiner Natur als ungezügelltes und unkontrolliertes Ausleben der fleischlichen Lüste erscheinen.

In diesem vereinheitlichendem Raster wurde sowohl die Steuerverweigerung der Stedinger¹⁾, die manichäischen Sekten der Katharer und Waldenser und später der Zauber der Hexen zur Teufelsanbetung, wobei die Inquisitoren in ihren Anklagen genüßlich und detailliert die schwarzen Messen und die dabei stattfindenden "widernatürlichen" sexuellen Praktiken schildern. Der Teufelssabbat zelebriertes das Heilige durch orgiastische Sexualität. Die innere Logik dieses Musters, in dem alles abweichende Verhalten wahrgenommen wird, erklärt Kimmerle als Resultat der Differenz zwischen dem Lebensideal des Geistlichen und seiner Lebenspraxis. Denn sowenig wie der Ketzler sich durch eine orgiastische Sexualität auszeichnet, war das Leben der kirchlichen Würdenträger und der Priesterschaft durch die Entbehrung der Askese geprägt. Gerade das ausschweifende Leben, die Anhäufung weltlicher Reichtümer und politischer Macht, der Verfall der Ideale des Urchristentums bildeten die Ansatzpunkte der Kritik der verschiedenen christlichen Reformbestrebungen innerhalb und außerhalb der Kirche.

"Ironischerweise ist das Lebensideal des Ketzers und des ihn verfolgenden inquisitorischen Klerikers identisch. Beiden gilt die Sinnenfeindschaft als Lebensform christlichen Glaubens. Aber der Ketzler versucht zu leben, was der Geistliche nur predigt. Er bedroht daher die Selbstwahrnehmung des Geistlichen, indem er die Differenz zwischen Lebensideal und seiner Lebenspraxis offenlegt. Er ist das böse Gewissen des Geistlichen und daher - so die Logik der Projektion - die Verkörperung des Bösen." (Kimmerle 1980:69)

Die Schilderung des Hexen- und Teufelssabbat durch die Inquisition sind der Ausfluß männlicher Wunschphantasien, in denen die rigide Ordnung und Naturferne des christlichen Gottes aufgehoben wird, um die diesseitige Erlösung des Fleisches zu antizipieren:

"Der Sabbat ist die vom christlichen Priester ersehnte Vollendung

1 1197 weigerten sich die Stedinger dem Erzbischof zu Bremen den Zehnt zu bezahlen und vertrieben die geistlichen Steuereintreiber. In den darauffolgenden Kämpfen konnten die Stedinger sich gegen den Bischof und Grafen zur Lippe behaupten. Im 13. Jh. rief der Papst zu einem Kreuzzug gegen die "Ketzler" auf, wobei der Kampf um Autonomie zum Teufelssabbat wurde, auf dem die Stedinger "die abscheulichste Unzucht ohne Rücksicht auf Verwandtschaft" betrieben, "und nach dem Kusse schwindet alle Erinnerung an den katholischen Glauben bis auf die letzte Spur." (Kimmerle 1980:64/65)

der christlichen Messe." (Kimmerle 1980:71)

Die Hexen- und Ketzerverfolgung sind die Kehrseite des asketischen Strebens, das Irdische zu transzendieren, um zur reinen Einheit mit Gott und somit zum wahren Leben zu gelangen. In ihnen wird die Erfahrung der Differenz zwischen asketischen Ideal, der rein geistigen Einheit mit Gott, und der darin nicht aufgehenden und von daher bedrohlichen eigenen sinnlichen Natur ausgelöscht. Im Tod des Ketzers und der Hexe, in der Autodafé, findet das asketische Reinheitsstreben durch die Vernichtung des Körpers zur Rettung und Befreiung des Geistes von der schuldhaften sinnlichen Natur seine grausame Verwirklichung. Allerdings vergißt Kimmerle in diesem Zusammenhang, daß jede Projektion auch ihren Grund hat. Der Ketzer und die Hexe sind nicht nur durch die Inquisition produzierte Bilder, sondern vermitteln gesellschaftliche Realität, wie Honegger herausgearbeitet hat. Die Ketzer sind in ihrem asketischen Lebensideal nicht identisch zu setzen mit dem des Klerus. In ihrer Evokation des urchristlichen Armuts- und Gleichheitsideal und der Ablehnung der Kirche als heilvermittelnde Instanz scheint die Möglichkeit der Selbstbefreiung des Menschen, die Verwirklichung des Glücks und die Befreiung vom Leiden im Diesseits hindurch. Im Rückgriff auf die gnostische und manichäisch-dualistische Schöpfungskonzeption und mit der Ablehnung der Vormundschaft der Kirche schlug bei einigen Sekten die Askese in ihr anderes Moment um und wurde zu einem "ekstatischen Libertinismus" (Honegger). In der Machtanalytik Kimmerles gerät das Widerständige zur bloß negativen Erscheinungsform von Macht, zur zeitlosen "herrschaftsfreien Sinnlichkeit" (Kimmerle 1980:26), zum "aufbegehrenden Begehren" (Ebd.:16), den jedoch gerade bei der Frau als "eigenständig handelndes Sexual-Subjekt" (Ebd.:44) jegliches gesellschaftliche Substrat fehlt. Wird jedoch die Konstitution von Herrschaft in der Analyse nicht mehr mit ihrer Abhängigkeit von den unterworfenen Menschen vermittelt, dann wird Herrschaft zu dem, als was sie gerne erscheinen möchte: nämlich unabhängige und überhistorisch gültige Macht. Zwar äußert sich der innere Konflikt des Asketen zwischen einer im reinen Geist begründeten Allgemeinheit und seiner rebellierenden Natur in der Hexenverfolgung als Projektion des gegen den Vater-Gott aufbegehrenden Begehrens auf die Frau, doch fragt sich was eigentlich die Grundlage ihrer Bedrohlichkeit für die mittelalterliche Kirche ausmacht. Denn die Hexen waren ja im Unterschied zu den verschiedenen Sektenbewegungen, keine feste Gruppe, die bestrebt war die Kirche zu reformieren.

Wie in dem Menschenbild von Augustinus und Thomas sich bereits deutlich zeigte, wurde die Frau vor allem deswegen zum Mangelhaften und mußte dem Mann unterworfen werden, weil sie die Beziehung zur Natur und das weltliche Leben, d. h. den Menschen als sinnliches Wesen, durch ihre Arbeit vermittelte. Die Frau war potentielle sinnliche Verführerin, da sie dem Asketen an seine materielle Grundlage band, sie war als selbstbestimmtes und über ihre Sexualität verfügendes Wesen bedrohlich, da das Streben nach dem rein sittlich geistigen Wesen sowie die Verwirklichung und der Bestand des Reichs Gottes auf Erden von der Ausbeutung der weiblichen Gebä- und Arbeitskraft abhing. Sicherlich beruhte feudale Herrschaft im Mittelalter auf der Ausbeutung der Bauern, doch da sowohl in der thomistischen als auch in der augustianischen Theologie der Konflikt zwischen Transzendenz und Naturnotwendigkeit als der zwischen Mann und Frau erscheint, weist dies auf die zentrale Bedeutung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung und patriarchalen Herrschaft innerhalb der mittelalterlichen feudalisti-

schen Agrargesellschaft hin. (1)

So fällt auch die Hexenverfolgung mit dem zunehmenden Machtverfall der Kirche im ausgehenden Mittelalter zusammen. Mit der Unterordnung des Papsttums unter die staatliche Politik des französischen Königs in der Gefangenschaft der Päpste zu Avignon Anfang des 14. Jh. begann die finale Einheit von Gott, Gesellschaft und Natur zu zerbrechen. Zudem löste sich die in den Städten sich entfaltende Wirtschaftsweise und Kultur zunehmend aus den feudalistischen Strukturen und trug zur Zersetzung der kirchlichen Macht und der Legitimität ihres Weltbildes bei. Vor allem der Handel schaffte Berührungspunkte mit fremden Kulturen wie des Orients, deren Waren den Geschmack des Paradieses verbreiteten. (vgl. Schivelbusch 1980:16f) In den sich entfaltenden Städten konnten die Frauen für sich einige Freiheiten gewinnen, sie waren Mitglied in den Zünften, hatten eigene Feste, die Geburt und Geburtshilfe lag noch in ihren Händen, und teilweise war ihnen auch die Möglichkeit gegeben, unabhängig vom Mann selbständig einem Handwerk nachzugehen.

In dieser Krise kirchlicher Macht im Spätmittelalter und in der Renaissance suchten die Menschen ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen. Nach Dürer kam es im ausgehenden Mittelalter zu einem "heftigen Aufflackern der Sinnlichkeit, der Gefühle, Phantasie und der Seele" (Dürer 1978:67). Es war getragen von einem eschatologischen Bewusstsein, von einer Untergangsstimmung und der Hoffnung auf baldige Befreiung vom Leiden. Der Wunsch nach Erlösung und einer engeren Berührung mit Gott löste eine Verbreitung mystischer Visionen aus, die sich um den gekreuzigten Christus konzentrierten. Unter den Mystikern befanden sich zahlreiche Frauen, die - von der Kirche aus der Theologie ausgeschlossen - in den ekstatischen Visionen den Ausdruck für ihre Religiosität fanden.

"Mit zunehmenden Selbstvertrauen äußern Frauen die Auffassung, daß die geistliche Wahrheit nicht das ausschließliche Eigentum des Klerus, der Gebildeten und Hochgeborenen sei." (Walters 1979:63/64)

Das neue Selbstbewußtsein der Bürger und des Adels in den Städten drückt sich in einem gesteigerten Interesse von Kunst und Wissenschaft an Natur sowie an einem praktischen Eingreifen in das Naturgeschehen aus. Es äußerte sich in der Form der Magie, wie Francis Yates in ihrer Darstellung der Naturphilosophie Ficinos (1433 - 1499) und der Kunst der Renaissance hervorhebt. Mittels von Kunstwerken, Symbolen und Zahlen sollten die Kräfte der Gestirne auf die Erde herabgezogen und gebannt werden, um den Menschen in seinem Schicksal und seinem Wohlergehen zu beeinflussen. (Vgl. Yates 1964) Es kam zum Aufblühen verschiedener magischer und alchemistischer Erkenntnisformen, die starken Einfluß auf die Entwicklung der Medizin, Astronomie und

1 Diese Annahme belegen auch die von Carolyn Merchant gefundenen Bilder einer weiblichen Natur und der Erde als Mutter im Mittelalter. Sie verweisen wohl darauf, daß Frauen eine bestimmte ökonomische Macht und Bedeutung hatten, jedoch nicht darauf, daß es keine geschlechtshierarchische, sondern nur eine klassenspezifische Arbeitsteilung im Mittelalter gab und das Patriarchat vom Bürgertum sozusagen erfunden wurde. (vgl. Merchant 1980:11 u. 149)

Physik hatten (vgl. Heidelberger/Thiessen 1981:84). Dabei wurden nicht nur die antiken, arabischen und jüdischen Quellen rezipiert, sondern eine der Quellen war auch das Wissen der Kräuterkunde und Volksmedizin, dessen Tradition von Frauen bestimmt war.

Mit der Ausweitung subjektiver Handlungsmöglichkeiten und dem sinkenden Einfluß der Kirche darüber, mit der sich anbahnenden Entgrenzung der mittelalterlichen Welt und der Krise feudalistischer Herrschaft begann für die Kirche auch die Macht des Dämonischen zu steigen. Da die Kirche durch den Zerfall ihrer Macht nicht mehr die Einheit der feudalistischen Gesellschaft gewährleisten konnte und ihr die Kontrolle über die Lebensgestaltung entglitt, suchte sie ihre Macht durch die Verteufelung der Frau und der sinnlich-magischen Naturerfahrung in der Verfolgung der Hexen und Zauberer wiederherzustellen.

Ende des 14. Jh. tauchte das Maleficium, der schädige Zauber, in seiner verschärften Form im Wahrnehmungsmuster der Inquisition auf. War das Maleficium bislang nur eine böswillige und daher sträfliche Anwendung der Magie, so wurde es nun als Ketzerei, als Aufkommen einer neuen heidnischen Religion gewertet. (Vgl. Hansen 1900:304) Im 15. Jh. richtete sich die Verfolgung zunehmend gegen die Frau in Gestalt der Hexe und traf insbesondere die Hebammen, die kräuter- und heilkundigen Frauen aus den Unterschichten, doch vollzog sich generell mit der Hexenverfolgung eine Eingrenzung der Einflusssphäre und der Macht der Frau.

Der für uns hier wesentliche Unterschied der Verfolgung der Hexen zu der der Ketzer ist jedoch, daß diese sich nicht mehr gegen eine fest lokalisierte Gruppe richtete, sondern der Zugriff der Inquisition als zunehmend wahllos und zufällig erschien und sich potentiell auf jeden richtete.

1.3. Säkularisierung der Askese und die Tendenz zur Verinnerlichung von Schuld durch die Hexenverfolgung

1.3.1. Die Dämonisierung der mächtigen und selbstbestimmt handelnden Frau in der Hexenverfolgung

Im Hexenhammer, der 1486 von den Inquisitoren Institoris und Sprenger herausgegeben wurde, findet sich eine systematische Begründung des Hexenmusters, das in den Verfolgungen des 15. - 17. Jh. zur Identifikation und Ortung der Hexe diente, sowie eine detaillierte Anleitung zur Prozeßführung. Zur Verbreitung ihres Werkes machten die beiden Dominikanermönche sich die neue Buchdruckerkunst zunutze; der Malleus Maleficarum hatte bis 1669 ca. 30 Neuauflagen (vgl. Honegger 1979:72). Mit der päpstlichen Hexenbulle zur Einleitung versehen, erhielt das Werk allerhöchste kirchliche Autorität. Im Zentrum des Hexenhammers stand nun das Maleficium. Mit dessen Aufnahme in das Hexenmuster suchte die Inquisition die Hinwendung des Menschen an die verteilte Naturerfahrung zu verhindern, indem der magische Eingriff des Menschen in die Natur zur schädigenden Zauberei und zum willentlichen Pakt mit dem Teufel wurde. Das Dämonische konnte nun in der Gesellschaft seine volle Wirkung entfalten, da es durch das Maleficium möglich war, die Hinwendung des Menschen zu seiner schuldigen Natur für das gesamte Unheil auf dieser Welt und für den Untergang der Kirche verant-

wortlich zu machen. In dieser Zurückführung des Naturgeschehens auf menschliches Handeln zeigt sich, daß das mittelalterliche aristotelisch-finale Weltbild der Kirche selbst noch magische Züge trägt: dem Wirken des Menschen entspricht noch ein äußeres Naturgeschehen, es wird noch eine Einheit von innerer und äußerer Natur angenommen. Legitimiert wurde dann auch die Hexenverfolgung von den Verfassern des Hexenhammers als endgültiger Kampf um die Rettung und Erhaltung der christlichen Welt vor der Herrschaft des Satans, der mit Hilfe der neuen Hexensekte die gesamte Christenheit bedroht:

"Und so ist die Welt, jetzt wo sie sich dem Untergang zuneigt, überflutet von jeglicher Bosheit der Dämonen, da die Schlechtigkeit der Menschen zunimmt und die Liebe erlischt." (Institoris/Sprenger 1982:28)

Die Besonderheit ist nun, daß mit dem Zerfall kirchlich-patriarchaler Macht die Frau in der Gestalt der Hexe mit dem bösen Willen der Menschheit identisch wird. Im Bild der Hexe wird das magische Naturverhältnis in eins gesetzt mit der selbständig handelnden und dem Mann nicht unterworfenen Frau und bekämpft. In der Verbindung mit dem Satan und durch ihren magischen Zauber steigert sich die Macht der Frau ins Übernatürlich-Dämonische und wird zur Bedrohung schlechthin. Gerade die Differenz zum Männlichen wird ihr als Mangel ausgelegt, in ihrer unersättlichen Begehrlichkeit wird sie zur "nicht beherrschten Natur" (jedenfalls für die Inquisition). Der Wille der Frau ist das negative Abbild des männlichen, tugendhaften Willens, denn er wird nicht durch ihre Vernunft, sondern ihre Natur, ihre Affekte und Leidenschaften geleitet. Ihr unkontrollierte Begierde treibt sie zum Abfall von der göttlich-kirchlichen Ordnung, zur Vereinigung mit dem Teuflischen und zerstört durch ihren magischen Zauber das göttliche Wirken und die Ordnung auf Erden:

"So daß unter Weib verstanden wird die Begehrlichkeit des Fleisches nach dem Worte: "Ich fand das Weib bitterer als den Tod und selbst ein gutes Weib ist unterlegen der Begehrlichkeit des Fleisches." Aber weil noch in den jetzigen Zeiten jene Ruchlosigkeit mehr unter den Weibern sich findet, wie die Erfahrung lehrt (...) können wir sagen, daß, da sie in allen Kräften, der Seele wie des Leibes mangelhaft sind, es kein Wunder ist, wenn sie gegen die, mit denen sie wetteifern, mehr Schaden geschehen lassen. Denn was den Verstand betrifft oder das Verstehen des Geistigen, scheinen sie von anderer Art zu sein als die Männer (...) Aus diesem Mangel geht hervor, daß, da das Weib nur ein unvollkommenes Tier ist, es kaum täuscht. Also schlecht ist das Weib von Natur, da es schneller den Glauben ableugnet, was die Grundlage für die Hexerei ist.

Was endlich die andere Kraft der Seele, den Willen betrifft, so schäumt das Weib infolge seiner Natur, wenn es den haßt, den es vorher geliebt vor Zorn und Unduldsamkeit und wie die Meeresflut immer brandet und wogt, so ist eine solche Frau (...) und ersinnen und vollführen sie infolge der außergewöhnlichen Affekte und Leidenschaften verschieden Rache (sei es Hexerei, sei es durch irgendwelche andere Mittel ...) Suchen wir nach, so finden wir, daß fast alle Reiche der Erde durch die Weiber zerstört worden sind. (...)

Daher ist es auch kein Wunder wenn die Welt jetzt leidet unter der Boshaftigkeit der Weiber (...) So ist das Weib (...) Apokalypse 6: Ihr Name ist Tod. Denn mag auch der Teufel Eva verführt haben, so hat doch Eva Adam verleitet." (Institoris/Sprenger 1982:97-106)

Da alles wahre Leben nur im Geiste ruht und aus dem Geist entspringt, wird das Sinnlich-Lebendige im Menschen und insbesondere die Frau, die das Leben (re)produziert, zur tödlichen und unheilbringenden Kraft. Die der christlich-asketischen Ideologie zueigene Verkehrung von Leben und Tod, in der nur durch Verzicht und in der Abwendung von Natur die Erfüllung im Jenseits zu finden ist, während der sinnliche Genuß sündig ist, da er den Asketen in Natur einbindet und von der Frau abhängig macht, diese Verkehrung wird nun gegen die Frau gewendet. Die asketischen Anstrengungen der Mönche und die durch die Inquisition unter den Qualen der Folter erpreßten Geständnisse der Frauen bringen jenes Bild der Hexe hervor, in dem die Frau zu einem vernunftlosen, von ihrer Begierde getriebenen Wesen, zum überflutenden Meer der Lüste wird, das den Geistliche fortreißt von seiner Liebe zu Gott und seinem Streben, eins zu werden mit jenem in sich identischen reinem geistigen Prinzip, dem alle Vermischung fremd ist. Mit der Verbrennung der Hexe wird die Vernichtung der fleischlichen Lüste und der Abhängigkeit von der Frau angestrebt. Sie ist das Opfer, das Gott dargebracht wird im Feuer der Reinigung und mit dem der Geistliche sich mit Gott versöhnt und die Menschheit von ihrer Schuld befreit:

"Die Hexe ist dem asketischen Geist im Weg; sie ist das Hindernis, das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen." (Meyer 1983:156)

So ist die Frau als Hexe diejenige, die die innere, aber noch äußere Einheit des christlichen Menschen mit Gott bedroht.

1.3.2. Die Moralisierung der männlichen Subjekte

Durch die Programstimmung der Hexenverfolgung wurde die gesamte äußere Realität dem teuflischen Wirken ausgesetzt. Die asketische christliche Moral verläßt ihren Ort hinter den Klostermauern und wird zum Maßstab des alltäglichen Lebens. In allen Störungen von Gesellschaft und Natur, in den Seuchen, Krankheiten, in Unfruchtbarkeit und Tod, zeigt sich das Treiben der Dämonen, wie Institoris und Sprenger eindringlich schildern:

Die Dämonen sind "begierig zu schaden, immer auf neuen Trug bedacht sie verändern die Sinne, erforschen die Triebe, stören die Wachenden, schrecken die Schlafenden durch Träume, bringen Krankheiten, erregen Stürme, verlangen von den Hexen göttliche Verehrung, Zauberkünste geschehen durch sie, über die Guten wollen sie herrschen und bedrängen sie weiterhin nach Kräften, den Auserwählten werden sie zur Prüfung gegeben, suchen immer das Ende der Menschen herbeizuführen. Aber mögen sie tausende Arten und Kunstgriffe zu schaden haben, da der Teufel versucht, vom Anfang seines Sturzes an die Einheit der Kirche zu zerstören (...) und auf alle Weisen das Menschengeschlecht zu vernichten und auszurotten: seine Stärke beruht doch in den Lenden und dem Nabel (...) weil sie (die Dämonen) nämlich durch die Öppigkeit des Fleisches mächtig in dem Menschen herrschen." (Institoris/Spengler 1982:45/46)

Die Sexualität ist sozusagen das Zentrum des Angriffs des Teufels und kann wörtlich genommen durch alle Körperöffnungen zur äußeren Natur in den Menschen eindringen und durch Täuschung der Sinne Phantasiegebilde in der Einbildungskraft erregen. Der Verstand wird verdunkelt und der Wille irreführt:

"Das Bewegende beim Willen ist etwas durch den Sinn oder Verstand erfaßtes, die beide der Macht des Teufels unterworfen sind. Denn

es sagt Augustinus: Dies Übel (welches der Teufel ist) schleicht sich ein durch alle Sinneseingänge, stellt sich dar in Figuren, paßt sich den Farben an, haftet an den Tönen, liegt verborgen im Zorn und in trügerischen Reden, birgt sich in Gerüchen, dringt ein mit Dünsten und erfüllt mit Nebel alle Zugänge zum Verstande." (Ebd.:86)

Durch die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, durch die Verderbtheit des Körpers, der Bedürfnisse hat und begehrt, ist das Böse jedoch auch im Menschen selbst. Mit den Begierden, den Leidenschaften und den Sinnen wird die unmittelbare, und vor allem genußvolle Erfahrung von Natur dämonisiert. Für die Hingabe an seine sinnliche Natur ist der Mensch selbst verantwortlich, denn sie liegt in seiner freien Entscheidung begründet.

"(...) nicht alle Sünden werden auf Antreiben des Teufels begangen, sondern auch einige aus der Freiheit des Willens und der Verderbtheit des Fleisches, weil (...) auch wenn der Teufel nicht wäre, würden die Menschen Verlangen nach Speise, Liebesgenüssen und derartigem haben, wobei viel Zügellosigkeit herrscht, und zwar am meisten infolge der vorangenen Verderbtheit der Natur, wenn nicht durch Vernunft solch Verlangen gezügelt wird." (Ebd.:112)

Der Mensch wird selbst zum Schauplatz des Kampfes zwischen Gutem und Bösem. Er muß sich nun selbst entscheiden und als vernunftbegabtes Wesen Gewalt über das Böse in ihm erlangen, seinen Willen Gott unterordnen (vgl. Ebd.:176), um sich seines Seelenheils zu versichern. Er muß die zerbrochene Einheit von göttlichem Willen und menschlichem Tun nun in sich selbst herstellen, indem er seine Wahrnehmungen, Begierden und Affekte überprüft und bekämpft und sich von seiner schuldigen Natur befreit.

In den sich neu gründenden reformatorischen Kirchen kommt diese Tendenz zur Verinnerlichung am deutlichsten zum Ausdruck. So lehrt der Augustinermönch Luther, daß aufgrund der Geburt durch die Frau die Natur des Mannes zum Verworfenen wird:

"Als wenig man des Essens und Trinkens entbehren und gerathen kann, also möglich ist auch sich vor Weibern zu enthalten; wenn wir durch natürliche Begier aller Maßen und nicht davon äußern können. Ursach ist die, daß wir in der Weiber Leibe empfangen, darinnen ernähret, davon geboren, gesäuet und erzogen werden, also daß unser Fleisch das meiste Teil Weiberfleisch ist und ist uns unmöglich uns von ihnen ganz absondern." (Luther, zit.n. Meyer 1983:154)

Auch bei Luther wird die Verachtung des eigenen Körpers auf die Frau abgeladen; nur wird damit im Unterschied zur katholischen Kirche zynischerweise die Notwendigkeit der Ehe als schönste Ordnung Gottes begründet. Aus dieser Verworfenheit entkommt der Mensch nur, indem er seinem Gewissen gehorcht. In Luthers Kirche wird der Verlust der verbindenden gesellschaftlichen Einheit durch die Kirche offenbar und zwar in seinem Rückgriff auf die dualistische augustinische Konzeption der Vernunft. Während die Vernunft, die sich der Welt ergibt, des Teufels Hure ist, offenbart sich im männlichen Gewissen die Sichtweise Gottes. (vgl. Pohl/Türcke 1983:46 f.)

Durch die Dämonisierung der Hingabe an den Genuß und die unmittelbaren sinnlichen Erfahrungen hat die Hexenverfolgung zur spezifischen Formung des neuzeitlichen Subjekts beigetragen. Die Hexenverfolgung

"beförderte bei den Männern die Verinnerlichung und Moralisierung

der deutungsmusterabhängigen Handlungsnormen, während der Frau in der selben Bewegung die Fähigkeit zur Moralisierung überhaupt abgeschnitten wurde."

(Honegger 1979:89)

Und zwar vor allem dadurch, daß das selbstbestimmte Handeln der Frau dämonisiert und zum Unvernünftigen erklärt wurde. (1) Jegliche Macht über ihre eigene und die äußere Natur wurde der Frau als dämonische ausgelegt.

Das Maleficium entwickelte sich, wie vor allem Honegger herausarbeitet, zu einer Ersatzerklärung für die verlorengegangene Einheit von Mensch, Natur und Gott und erhielt damit eine identitätsstiftende Funktion. Mit der Projektion der Schuld an der gestörten göttlich-natürlichen Ordnung auf die Hexe und mit deren Verfolgung konnte die Bedrohung der Subjekte abgewehrt und ihre fragile Identität abgesichert werden. Die Natur konnte so als Ort göttlicher Offenbarung gerettet werden, indem Unordnung und Disharmonien in der Natur auf den störenden, magischen Eingriff der Hexe zurückgeführt wurden. (vgl. Honegger 1979:79) (2)

In dieser Verbindung von Identitätsstiftung, die sich über Abwehr und Vernichtung vollzog, und patriarchaler Machterhaltung ist die generative Kraft des Hexenmusters zu suchen, die es für die Übernahme durch Absolutismus und Protestantismus geeignet machte.

In beiden Reformkirchen wurde jedoch der Gegenzauber gegen Hexerei abgelehnt und insbesondere für den Calvinismus konzentrierte sich das dämonische Wirken auf den Teufel. Dieser Verstärkung der Macht des Teufels über den Menschen entsprach eine Verstärkung der inneren Instanz des Gewissens, in dem sich die Gnade Gottes offenbarte, so daß nur durch den Rückzug nach innen und die verstärkte Kontrolle über sich selbst der Mensch sich vor der Macht des Teufels retten konnte. Je stärker ein Zwang zur Verinnerlichung und Moralisierung gegeben war, desto stärker erschien das teuflische Wirken. (vgl. Honegger 1979:130) Sehr deutlich zeigt sich dieser Effekt auch bei Descartes, für den das teuflische Wirken geradezu göttliche Macht erhält:

"Ich will glauben, Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne (...) seien nichts als das täuschende Spiel von Träumen, durch die dieser (der böse Geist) meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt; mich selbst will ich so ansehen, als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, überhaupt keine Sinne, sondern glaubte nur fälschlich, dies alles zu besitzen."

(Descartes 1915:16)

Doch im selben Zug wird von Descartes das teuflische Wirken ins Nichts verwiesen, indem die eigene Natur negiert wird. In der Selbstreflexivität des Denkens vermag sich das Subjekt den Schrecken der Natur zu

1 Es werden nicht so sehr die "umgekehrten Attribute des autonomen Subjekts" (Honegger 1979:89), sondern die übersteigerten Attribute desselben auf die Frau projiziert. Gerade dadurch wird auch der Widerstand von Seiten der Fraue verunmöglicht.

2 Die Rationalisierung dieser "personalisierten Kausalerklärung" (Honegger) läßt sich bei Bacon finden, der die nicht gebändigte Natur als weiblich, die gesetzmäßig geordnete dagegen als göttlich-männlich begreift. Allerdings lehnt Bacon die personalisierte Kausalerklärung des Hexenmusters ab. Für ihn besteht "von den Wundern der Natur zu den Wundern der Kunst ein fertiger und ebener Übergang". (Bacon 1966:176)

entziehen. Doch nur nachdem es seinen Grund in Gott wiedergefunden und sich der Identität von Willen und göttlich durchwirkter Vernunft versichert hat, ist es dem Subjekt möglich, Wahrheit und Irrtum zu scheiden und sich der äußeren Natur wieder zuzuwenden.

So bahnt sich mit der wachsenden Selbstkontrolle der Subjekte auch das Ende der Hexenverfolgung an. Die Hexe hat im cartesianischen System keinen Ort mehr, ihr Zauber basiert auf Täuschung und Illusion. Der Schrecken der verteuflten Natur ist gebannt in den mathematischen Formeln und im mechanistischen Wahrnehmungsraster von Ausdehnung und Bewegung, aus dem sich alle Phänomene der Welt ableiten lassen. Alles, was dieses Raster überschreitet, wird nichtig.

Doch die asketisch-dualistische Willenskonzeption des Hexenmusters übernimmt Descartes. Der Bann, der über die menschliche Natur gelegt wurde, bleibt bestehen, weiterhin ist es die Naturhaftigkeit des Menschen, die ihn daran hindert der göttlichen Wahrheit zu folgen. Die sinnliche Natur bleibt das Schuldige im Menschen, Ursache des Irrtums und der Sünde. Sich an seine Sinnlichkeit zu verlieren, heißt, sich von der göttlich-gesetzmäßigen Ordnung abzuwenden und den Verlust des Selbst zu riskieren. Nur im Verzicht liegt die Freiheit des autonomen Subjekts.

Doch um dieses Nichtig-Werden der widerspenstigen, dämonisierten inneren und äußeren Natur und der unmittelbar sinnlichen Erfahrung zu begreifen, ist die Naturbeherrschung am Menschen im absolutistischen Staat im Zusammenhang mit der Hexenverfolgung darzustellen, wie auch die Neuformierung des Patriarchats in diesem Prozeß, in dem die Frau eine neue Funktion für die sich anbahnende Form der instrumentellen Naturbeherrschung erhält.

1.4. Zum Zusammenhang von Hexenverfolgung und Herausbildung einer abstrakt-formalen Rationalität im absolutistischen Staat

Die Hexenverfolgungen als Massenverfolgungen fanden ihren Höhepunkt zwischen 1560 und 1630, in einer Zeit des Umbruchs, der Religionskriege und einer Reorganisation der feudalen Gesellschaft. Die Reorganisation der Gesellschaft wurde durch die sich formierenden Nationalstaaten getragen. Der König wurde zur weltlichen Zentralgewalt, die neue Ordnung wurde durch den Aufbau eines Justiz-, Polizei- und Verwaltungsapparates gestützt, unter dessen Schutz der Handel und die Manufakturen des Bürgertums gefördert wurden und so die neue kapitalistische Produktionsweise sich entfalten konnte. Nach zur Lippe bestand die Funktion der zentralen Macht in der Vermittlung von feudalen und bürgerlichen Interessen sowie der Vereinheitlichung der bürgerlichen Interessen, was sich nicht nur in der Förderung der Manufaktur, sondern auch in der Schaffung einer einheitlichen Zirkulationssphäre zeigt. Wesentlich ist, daß sich die Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise und die damit sich entwickelnde systematische Naturbeherrschung nicht mit Notwendigkeit aus der Zersetzung der feudalistischen Produktionsweise durch Kaufmannskapital und Verlagsystem mit den dort entwickelten Formen der Naturbearbeitung ableiten lassen. Wie auch Marx betont, war wesentliches Mittel der Durchsetzung der bürgerlich-kapitalistischen Naturbeherrschung die Gewalt, mit der die Subjekte unter die sich neu formierende Herrschaft gezwungen wurden.

Die sog. "ursprüngliche Akkumulation" wurde durch die Hexenverfolgung für Frauen zu einem doppelten Prozeß der Enteignung: er zog nicht nur den Verlust der Subsistenz, von Wissen und Produktionsmitteln,

"Zum einen bedeutet sie ganz wörtlich die Gewalt des Ehemannes, zum anderen, und dies ist ihr sittlicher Sinn, bedeutet sie Gewalt der Seele über den Leib, der Vernunft über die Begierde. Für diese gebraucht die Heilige Schrift fast immer den Ausdruck "das Weib". (Bodin 1981:115/116)

Was sich für den Mann als Freiheit, Vernunft und Einklang mit Gott darstellt, bedeutet aus Sicht der Frau Unfreiheit, Gewalt und Unterwerfung, denn sie verkörpert in diesem System das Widerständige gegen Gott und die Vernunft. Diese Herrschaft der Vernunft, die sich an der Herrschaft über die Frau festmacht, ist Grundlage des Systems von Befehl und Gehorsam, das den Staat ausmacht. (vgl. Ebd.:115)

"Bevor man in der Lage ist, anderen zu befehlen, muß man erst lernen, sich selbst zu beherrschen und dazu der Vernunft die Aufgabe des Befehlens, den Trieben die des Gehorchens überlassen." (Ebd.:115)

Daher wird die Familie zum Modell der Monarchie; wie die Frau und die Kinder dem Mann in Liebe untertan sein mußten, so schuldeten die männlichen Subjekte ihrem Monarchen Gehorsam. (vgl. zur Lippe 1974 II:383)

"Die Familie, das wahre Ebenbild des Staates, kann ja wie wir schon belegt haben auch nur ein einziges Oberhaupt haben, und auch alle Naturgesetze weisen uns den Weg zur Monarchie, ob wir nun diese kleine Welt (der Familie) betrachten, die nur einen Körper und für seine sämtlichen Glieder nur ein einziges Oberhaupt hat, von dem alles Wollen, Handeln und Empfinden ausgeht, ob wir diese große Welt betrachten, die nur einen allmächtigen Gott hat, oder ob wir unseren Blick zum Himmel richten und nur eine einzige Sonne erblicken (...)." (Bodin 1986:420)

Neben seinen staatstheoretischen Schriften verfasste Bodin seine Demonomanie, die eine theoretisch Begründung und Anleitung der Hexenverfolgung für die weltliche Justiz darstellt und in der er jeglichen humanistischen Toleranzgedanken, den er noch in seiner Staatstheorie vertrat, fallen läßt. In der Demonomanie richtet er nicht: nur scharfe Angriffe gegen die Magia naturalia der Alchemisten Della Porta und Pico dem Älteren, sondern auch gegen die Frau. In ihrer Vermischung gleiche sie dem Meer, das vielfältige Formen annimmt, was sie zum einen für Hexerei anfällig macht, zum anderen ihre Unterordnung unter den Mann notwendig mache. (vgl. Lange 1970:47; Honegger 1979:101)

Wir wollen nun in diesem Zusammenhang zur Lippes Analyse des Circe-Balletts, das 1581 am Hofe Heinrichs des III inszeniert wurde, aufgreifen, da es sehr anschaulich die Bedeutung der Hexenverfolgung für die Umstrukturierung patriarchaler Herrschaftsverhältnisse und ihren Einfluß auf die spezifische Formung der Subjekte vor Augen führt.

1.4.1. Die Formierung der Identität des Individuums durch die formelle Subsumtion der Subjekte

Das Ballett wurde aus Anlaß einer Hochzeit aufgeführt und war ein Ritual, über das sich die absolutistische Zentralgewalt konstituierte, da es die freiwillige Unterwerfung des Adels und des Bürgertums unter die Autorität des Königs zelebrierte. In diesem Ballett wurde der rituelle Tanz auf die Funktion der Sicherung der allgemeinen Ordnung reduziert. Das ekstatische Moment aber, das den rituellen Tanz ebenfalls

noch auszeichnete, der Ausbruch aus der gesellschaftlichen Ordnung und die Erfahrung der schöpferischen lebendige Subjektivität (vgl. Lenk 1983) wird hier kanalisiert und in den Dienst der Körperbeherrschung gestellt. Der Zweck der Körperbewegung ist auf Disziplin und Zweckmäßigkeit, auf bloßes Funktionieren hin orientiert. So wird der Tanz auch zur Vorbereitung auf den Kriegsdienst; die Gemeinsamkeit von Kriegss- und Tanzkunst hat zur Lippe unterstrichen:

"Beaujoyeux gab dagegen offen zu erkennen, daß seine Kunst und die der Schlachtenlenkung ein gemeinsames Prinzip kannten, das der klaren und deutlichen Ordnung und des präzisen Einübens immer gleicher Bewegungsabläufe."

(zur Lippe 1974 II:146)

Dies weist auch auf das der Körperbeherrschung immanente Bestreben hin, dem Tod ins Auge schauen zu können, ohne von ihm berührt zu werden.

Das Hofballett von Beaujoyeux wurde in streng geometrischen Formen getanzt, die Bewegungen der Tanzenden werden durch den zentralperspektivisch ausgerichteten Blick auf den König strukturiert. Er sitzt den Tanzenden leicht erhöht gegenüber und wird so zum archimedischen Bezugspunkt, der die Bewegungen der Subjekte kontrolliert und ihre Einheit vermittelt. Wie zur Lippe an der spezifischen Bewegungsform dieses Balletts herausgearbeitet hat, materialisiert sich die Unterwerfung unter den König unmittelbar am Körper selbst.

"Der feste Punkt wurde im Tänzer selbst dadurch hergestellt, daß der Schwerpunkt willkürlich über seine Lage angehoben und festgehalten wurde und zwar gegen das Geschehen an den Gliedern. So wurde ein Zentrum der Bewegung, Beherrschung eines Körpers materialisiert, der ohne es nur den Impulsen von Lust und Unlust gefolgt wäre."

(zur Lippe 1974 II:227)

Dem Subjekt werden die spontanen Regungen seines Körpers fremd und der Körper kann als ein blinder Mechanismus wahrgenommen werden.

Der Herrscher, der die allgemeinen Gesetze und Normen setzt, wird zum idealen Selbst. Der Akt der Unterwerfung ist gleichzeitig die Verinnerlichung des kontrollierenden Blicks zur Wahrnehmung seiner selbst und der äußeren Natur. Durch die Verinnerlichung der Autorität des Monarchen zum Überhöhten Selbst steht es seinen Bedürfnissen und seinem Begehren als Fremdes gegenüber, es vermag sich von ihnen zu distanzieren und sie nach der absolutistischen Staatsräson zu kontrollieren. Das Streben zum Allgemeinen ist bestimmt vom Verzicht, indem das Subjekt seine Natur beherrscht und so den Gehorsam gegenüber dem Willen des Herrschers zeigt. Sein Ziel ist es, seine eigene Natur jener idealen Harmonie geometrischer Körperbewegungen anzunähern. (vgl. zur Lippe 1974 II:227) Der kontrollierende, alles überschauende Blick des Herrscher ist das einheitstiftende Moment, sowohl für die Einheit des Einzelnen, als auch ihre Einheit miteinander, da er ihr Verhältnis zur eigenen Natur und untereinander als übergeordneter Dritter vermittelt.

Während in der platonischen Philosophie das Allgemeine sich noch über die erotische Anziehung der Bürger untereinander und ihre abstrakte Gleichheit sich durch die Sublimierung der Leidenschaften zur Tugend herstellte, so ist die Konstitution des absolutistischen Staates bestimmt von der formellen Subsumtion der Subjekte unter die absolutistische Staatsgewalt. Das Wesen des Schönen ist hier die bloße Form geometrischen Ordnungen in ihrer symmetrischen Harmonie und besitzt keine qualitativen Bestimmungen mehr. Die Beziehung zwischen den Einzelnen ist die zwischen Gleichen, die als Unterworfenen und Verzicht-

sondern auch des Wissens und der Verfügung über den eigenen Körper nach sich. Die Unterwerfung der Frau unter die Ehe und die Festigung patriarchaler Familienverhältnisse wird zu einer Bedingung der rationalen Form der Beherrschung von Natur.

Die Hexenverfolgung konnte vor allem deshalb epidemische Ausmaße annehmen, weil das Hexenmuster der Inquisition von der weltlichen Justiz aufgegriffen und von den Gelehrten der Zeit, der berühmteste unter ihnen der Jurist und Staatstheoretiker Bodin, den veränderten Verhältnissen angepaßt wurde. So gab das französische Parlament unter Heinrich III. seine bisherige Zurückhaltung auf, so daß auch auf Frankreich die Verfolgungen übergriffen. Ebenso in England, wo der König James I. selbst Verfasser einer Abhandlung über das teuflische Treiben der Hexen war und die Verfolgungen vorantrieb. (vgl. Soldan/Heppe 1972:156f.;142f.) So erreichten die Progromen mit der Übernahme durch die weltliche Gerichtsbarkeit "die Phase der Autonomie". (Honegger 1979:87/88)

In der Verfolgung der Hexe treffen sich Kirche und die sich neu formierenden absolutistischen Staaten. Da die Kirche in ihrem Kampf um die Machterhaltung einen moralischen Kampf um die Seelen sah, wurde für sie genau das zum Problem, was für die Reorganisation der feudalen Gesellschaft zum rational gelenkten Nationalstaat ebenfalls notwendig wurde: die Naturbeherrschung am Menschen.

Die rationale Ordnung, auf die der absolutistische Staat sich gründet, ein abstraktes Gesetz und Regelwerk, ist den Subjekten erst einmal äußerlich. Nur durch Unterwerfung, Disziplinierung und Gewalt ist es ihnen möglich, ein derartig künstliches Leben zu führen, wie Hobbes (1588-1679) es in der Mitte des 17.Jahrh. in der Einleitung zu seiner Staatstheorie beschreibt. Er bezeichnet den Staat als ein künstliches Tier, den Leviathan, der aus der Vernunft erzeugt ist und durch den Herrscher und seinen Verwaltungsapparat geregelt wird:

"Die Natur oder die Weisheit, welche Gott in der Hervorbringung und Erhaltung der Welt darlegt ahmt die menschliche Kunst so erfolgreich nach, daß sie unter den anderen Werken auch ein solches liefern kann, welches ein künstliches Tier genannt werden muß. Denn da Leben nichts anderes ist als eine Bewegung der Glieder, die sich innerlich auf irgendeinen vorzüglichen Teil im Körper gründet - warum sollte man nicht sagen können, daß alle Automaten oder Maschinen, welche (...) durch ein im Innern angebrachtes Räderwerk in Bewegung gesetzt werden, gleichfalls ein künstliches Leben haben? (...)

Der große Leviathan (so nennen wir den Staat) ist ein Kunstwerk oder ein künstlicher Mensch - obgleich an Umfang und Kraft weit größer als der natürliche Mensch, welcher dadurch geschützt und glücklich gemacht werden soll. Bei dem Leviathan ist derjenige, welcher die höchste Gewalt besitzt, gleichsam die Seele, welche den gesamten Körper belebt und in Bewegung setzt."

(Hobbes 1970:5)

Die Legitimation dieses Staates beruht ausdrücklich nicht mehr auf Natur, sonder er ist künstlich erzeugt, eine auf Vertrag, Unterwerfung und Verzicht der Bürger beruhende Ordnung. Sie ist die Emanzipation aus dem "Naturzustand", indem nun der Krieg aller gegen alle durch Verträge geregelt wird. Hobbes fordert als Zweck dieses Staates die Interessensicherung der Bürger, die Selbsterhaltung, die vor allem in der Sicherung des Eigentums und des patriarchalen Erbrechts besteht. Die Einheit des Staates wird hergestellt durch den Herrscher, der die Einhaltung der Gesetze und Verträge durch seine absolutistische

Gewalt garantiert. Die Natur des Menschen befindet sich in geradem Gegensatz dazu, sie muß überwunden werden; nur durch die freiwillige Unterwerfung der Individuen und die Furcht vor Strafe wird die Übereinstimmung von Staat und Einzelem ermöglicht. Die neue Freiheit wird zur Einsicht in die staatliche Notwendigkeit, zu dieser abstrakten Freiheit gehört nach Hobbes Furcht unabdingbar dazu:

"Ebenso handelt derjenige frei, welcher, um nicht ins Gefängnis gesetzt zu werden, seine Schuld bezahlt, weil es ihm frei stand, ob er bezahlen wollte oder nicht. So sind auch die Handlungen der Bürger, die aus Furcht vor den Gesetzen geschehen, wenn sie ebenso gut unterlassen werden konnten, sämtlich frei."

(Hobbes 1970:188)

Diejenigen, die sich dieser staatlichen Ordnung nicht fügen wollen oder können, befinden sich im Naturzustand, sie sind zur Natur geworden, es herrscht Krieg gegen sie, und sie müssen unterworfen werden. (1) Deren gibt es zahlreiche, es sind die fremden Völker in den eroberten Kolonien, die Vagabunden und Müßiggänger, die Armen, Bettler und die von ihrem Boden vertriebenen Bauern, die alle verfolgt und in Arbeits- und Irrenhäusern und in Sklaverei diszipliniert und ausgebeutet werden.

Die Strategie der Durchsetzung einer neuen Moral im absolutistischen Staat ist subtiler, als die der Inquisition, sie vollzieht sich über eine Spaltung der Frauen in Ehefrau und Hexe. Die Verfolgung der Frauen der unteren Schichten diente gleichzeitig der Legitimation der Unterwerfung der bürgerlichen Frau unter die Ehe.

Behandelte der katholische Inquisitor Johannes Nider in seinem Formicarius 1439 die Ehe noch unter dem Abschnitt "Vom moralischen Aussatz" (vgl. Hansen 1900:487), so wurde die Herrschaft des Mannes über Besitz, Frau und Kinder nun zur Grundlage der Einheit und Stabilität des Staates. Die Erhaltung der patriarchalischen Familie und Ehe avancierte zum innersten Staatsinteresse. Der französische Staatstheoretiker und Vorläufer von Hobbes, Jean Bodin (1530-1596) gründete die Legitimation der absoluten Gewalt des Königs nicht wie Hobbes auf Verträge, sondern auf die Familie. Er erklärte die patriarchalische Herrschaft in der Familie zum Naturrecht, auf dem - neben dem göttlichen Recht - die Herrschaft der Zentralgewalt beruhte. Die dem Menschen von Gott schon im Stadium der "natürlichen Freiheit" (Bodin 1981:115) verliehene private Gewalt über die Frau sei "Quell und Ursprung jeglicher Gemeinschaft" (Ebd.:116) im allgemeinen und Grundlage des Staates im besonderen. Denn "natürliche Freiheit" bedeute, nur der eigenen Vernunft zu gehorchen, "die stets im Einklang mit dem Willen Gottes steht" (Ebd.:115) Die Übertragung der natürlichen Freiheit an die Macht eines anderen, d.h. den Souverän, ist nur deshalb möglich gewesen, da schon in der "natürlichen Freiheit" die Urform der Unterwerfung gegeben war: die des Triebes unter die Vernunft, was gleichbedeutend mit der Unterwerfung der Frau unter den Mann sei. Denn die Gewalt des Ehemannes ist doppelt bestimmt: da die Frau der Körper und die Begierde ist, beinhaltet die ehemännliche Gewalt zugleich Herrschaft über die Frau und über den Körper:

1 Der einzige, der nach Hobbes legitimerweise im Naturzustand verbleiben darf und damit seinen absoluten Machtanspruch geltend machen kann, ist der König. Darin gründet sich sein Recht, Krieg gegen all diejenigen zu führen, die sich nicht seiner Macht unterwerfen, und damit ebenfalls dem Naturzustand verfallen.

tende sind sie voneinander isoliert. Sie ist abstrakt, da sie sich nicht in gemeinsamen sinnlichen Erfahrungen miteinander herstellt; die Verbindung der Einzelnen untereinander geschieht durch ein ihnen äußerliches Verhältnis. Der Krieg, der nach Hobbes zwischen den Einzelnen im Naturzustand besteht, herrscht in der Konkurrenz weiter fort, durch Verträge geregelt.

1.4.2. Die Vereinheitlichung der Wahrnehmung durch den fiktiven Blick

Durch die Reduzierung der sinnlichen Wahrnehmung des Subjekts auf den Blick und selbst zur bloßen Form geworden wird es zum Beharrlichen im Wechsel, es kann der Mannigfaltigkeit des fließenden Lebens gegenüberüberreten, ohne von ihr berührt zu werden, da das Lebendige in ihm zum Toten wird:

"Die Agilität der Subjekte war gesichert auf dem Grund einer Lage, die insofern tot war als an ihr nichts wesentliches verändert werden konnte. Dadurch wurde zugleich eine gewisse Sicherheit geschaffen, es wurde die naturwüchsig errungene Überlegenheit über den unberechenbaren Zufall."

(zur Lippe 1974 II:154)

Nicht durch die sinnliche Erfahrung, sondern durch den verinnerlichten fiktiven Blick des Überhöhten Selbst, der zentralperspektivisch ausgerichtet ist und so die Einheit der Wahrnehmung von innerer und äußerer Natur herstellt, ist das distanzierte Verhältnis zur äußeren Natur bestimmt. Die reinen Formen der Mathematik bestimmen von nun an die Wahrnehmung, geben dieser ihre Einheit, um das Mannigfaltige zum einheitlichen Objekt zu konstituieren.

Nicht nur in der Tanz- und Kriegskunst bei Hofe, vor allem in der Malerei wurde jener fiktive einheitliche Blick schon relativ früh entwickelt, freilich unter der Zuhilfenahme von Instrumenten und Berechnungen, die das Auge korrigierten. Der menschliche Körper wurde in Proportionen zergliedert und nach idealen mathematischen Formeln wieder rekonstruiert; die Angst vor der sinnlichen Berührung des nackten Körpers wurde überwunden, indem er auf ein Zahlenschema reduziert wurde und in eine ideale Form gebracht wurde:

"Der Körper wird wie ein unbekanntes Land schrittweise vermessen und kartographiert. Alberti gehörte zu den ersten, die sich zu einem akkuraten Studium der menschlichen Maßverhältnisse des Zirkels und Lineals bedienten. Er verglich antike Statuen mit lebenden Körpern. (...) Dürer brachte Jahre damit zu, eine Reihe mathematischer Formeln aufzustellen, mit denen man die Bewegungen des Körpers so genau wie möglich beschreiben könnte. (...) Einer von Dürers Drucken läßt die verwickelten Gefühle erkennen, die in der wissenschaftlichen Erforschung des Körpers sublimiert werden. Er zeigt einen Maler, wie er die Proportionen einer liegenden Frau ausarbeitet. Das Raster ist zu einem Gitter materialisiert, das die tätige analytische (männliche) Intelligenz vor dem Einfluß des gelösten, entnervenden Fleisches schützt. (...) Doch auch den nackten Mann mußte er sich vom Leibe halten; seiner Neugier und wissenschaftlichen Kühle liegen Feindseligkeit und Angst zugrunde. Er verdinglicht den Körper, indem er ihn auf ein Zahlenschema reduziert, in seine Teile zerlegt - symbolisch zerstückelt."

(Walters 1979:85)

In der Medizin fand diese Neugier ihren realen Ausdruck; in den anatomischen Studien wurde der tote Körper in seine Einzelteile zerlegt.

In der höfischen Tanzkunst oder im soldatischen Exerzieren, aber auch in den Schulanstalten, insbesondere der Jesuiten (1), die in ihren Internaten eine militärische Ordnung einführten und deren Erziehungsmethoden sich auf das immer präsente Auge Gottes und damit auf ein ausgeklügeltes Regelsystem der asketischen Selbstbeobachtung und Körperdisziplinierung stützten (vgl. Treiber/Steinert 1980:100f.), wurde die Rekonstruktion des menschlichen Körpers am eigenen Leib erfahrungsgemäß:

"In der rationalen Rekonstruktion des Naturgeschehens an ihrem eigenen Körper vermochten sie zugleich dessen Wirklichkeit allererst zu erfinden. Unter dem zwanghaften Prinzip, Bewegungen nach vorwärts, rückwärts und zu beiden Seiten ganz gleich ausführen zu sollen, wurden physische Situationen geschaffen, die zu verwirklichen die bisherige Geschichte der Gattung (sic!) keinen Anlaß hervorgebracht hatte. Die Entscheidung, sich nur noch auf Grund willkürlich einzusetzender Kräfte bewegen zu wollen, reduzierte die eigene Körperlichkeit. Sie durften sich nur noch nach den Rastern quantitativer Ordnungsschemata entwickeln oder überhaupt existieren." (zur Lippe 1974 II:195)

Diese mühevoll sich angerungene Emanzipation vom Naturzusammenhang läßt die Todesangst erkennen, die ihr Antrieb ist. Der nach jenem verinnerlichten fiktiven Blick rekonstruierte menschliche Körper wird nach außen auf die Natur projiziert, sie wird zum äußeren Spiegelbild der beherrschten Natur des Menschen. So spricht zur Lippe im Rekurs auf Borkenau von einer doppelten kopernikanischen Wende, die ein System von Projektionen beinhaltet, deren Anfänge zur Lippe in der Rekonstruktion der Wahrnehmung durch das fiktive Auge sieht, und die Borkenau anhand des cartesianischen Erkenntnisystems entwickelt.

In ihrer neu gefestigten Ordnung erhielt die Natur sinnstiftende Funktion, sie sicherte in ihrem als gesetzmäßig und ewig begriffenen Ablauf dem an sich Sinnleeren einen Sinn:

"Die reinen Formen wurden als transzendental begreifbar und damit als Unterpfänder höherer unvergänglicher Ordnung gültig gemacht.

Dieser Regreß vollzog sich zugleich in der Form eines Fortschritts." (Ebd.:210)

In dieser identitätsstiftenden Funktion für die isolierten Subjekt muß die Zurichtung der äußeren Natur mit derselben Zielstrebigkeit vollzogen werden, wie die Zurichtung der inneren Natur: alles Zufällige darin wird zum Bedrohlichen und Störenden. Derart findet die Liebe zum Identischen ihren Widerhall in der Einheit des Objekts, indem das Lebendige an ihm vernichtet wird.

Wir wollen der Darstellung des Balletts nun vorgreifen, da in der geometrischen Anordnung des Gartens, dessen Figuren in zentraler Perspektive auf den König sich richten, der gesellschaftliche Körper durch die reine Frau wie auch die kultivierte Natur repräsentiert wird. Einig ist das männliche Subjekt mit dem König in dem zentralperspektivischen Blick, den es auf sie wirft. Sowohl die Zurichtung

1 Wie wir schon eingangs hervorhoben, wurde Descartes im Jesuitencollege von La Flèche in Liebe zu Heinrich IV erzogen, dem er auch mehrere Gedichte widmete.

des Körpers der Frau wie die der Natur sichert die Identität der Subjekte ab, sie vergewissern sich darin ihrer Selbstbeherrschung. Diese Entsinnlichung des Körpers der Frau wurde praktisch vor allem durch die Medizin vollzogen, worauf wir im weiteren eingehen werden. Auch bei Descartes findet sich dieser männliche Blick auf den weiblichen Körper: in seiner Schrift Über den menschlichen Körper als Maschine findet sich fast durchgängig die Frau oder das Kind als Demonstrationsobjekt seiner mechanischen Körpervorstellungen. (1) Überhaupt werden im 17.Jahrh. die anatomischen Sektionen von Leichen zum öffentlichen Theaterspektakel, das der Ermahnung und Erbauung dienen sollte, wobei jener entsinnlichende und vernichtende Blick zelebriert wird. Schon auf dem Titelbild des medizinischen Hauptwerkes des Anatomen Vesalius Mitte des 16.Jahrh. ist ein solches anatomisches "Theater" zu finden. Inmitten der neugierigen männlichen Blicke vollzieht Vesalius die Sektion einer weiblichen Leiche.

Allgemein ist die Anatomie im 17.Jahrh. zur Mode geworden:

"Anatomie bedeutet nicht nur Zergliederung der menschlichen Leiche, sie wurde zum Inbegriff der zeitgemäßen Erforschung eines Objekts."
(Fischer-Homberger 1975:59)

1 Christine Woesler weist darauf hin, daß auch die Mehrzahl der mechanischen Androiden des 18.Jahrh. sowie die in der Literatur des 18. u. 19.Jahrh. auftretenden Automaten weiblichen Geschlechts sind. Die entsinnlichte, männlich rekonstruierte Frau "wird Sinnbild der Versöhnung mit einer unverdorbenen, unsinnlich gewordenen Natur."
(Woesler 1984:255)

1.4.3. Das magische Naturverhältnis als Bedrohung der staatlichen Ordnung und die Entmachtung der Hexe

Der geordnete und disziplinierte Körper wird so zur Bedingung und zum Sinnbild eines geordneten Staates, wie Hobbes es im Leviathan beschreibt, wie auch zur Vorstellung einer geordneten Natur überhaupt. Doch weniger die positive Identifikation mit dem Herrscher als vielmehr die Todesfurcht ist es, die den Bürger nach Hobbes dazu nötigt, die Macht über sich selbst an den Herrscher abzutreten. Bevor sich die Menschen derart von ihrer Natur entfernen, sie sich freiwillig ihnen zunächst äußerlichen Ordnungsprinzipien unterwerfen, muß die Bedrohlichkeit des Zugangs zur eigenen Sinnlichkeit vorgeführt und mit Strafe belegt werden.

Im Ballett übernimmt diese Rolle die Zauberin Circe, in ihr wird das tödliche Verhältnis zur eigenen und zur äußeren Natur in Szene gesetzt. Der Inhalt des Balletts ist eingebunden in den Circe-Mythos, als Kampf des Königs gegen die Verführerin Circe, deren Opfer all

"die Kräfte und Gruppen Frankreichs sind, die der modernen zentralistischen Disziplinierung widerstreben."

(zur Lippe 1974 II:430/431)

So steht in der Anordnung des Balletts die Zauberin Circe umgeben von wilden Tieren als die chaotische Kraft dem König, der ordnenden Vernunft, gegenüber. Circe wird als die Demiurgin einer instabilen Naturordnung, wie sie auch in anderen Balletten der damaligen Zeit auftauchen, präsentiert. Sie repräsentiert das magische Verhältnis des Menschen zur Natur und durch ihren magischen Eingriff in Natur verhindert sie nun nicht mehr das Reich Gottes auf Erden, sondern den Fortschritt der Zivilisation. (vgl. Ebd.:428) Sie ist das Prinzip der Vermischung der Elemente, die "generation universelle", die in allem Lebendigen wirkt und wodurch der Mensch mit Natur verbunden ist. Ebenso wie im Aristotelismus des Thomas v. Aquin repräsentiert die Frau die kreatürliche Zeugung und das Begehren im allgemeinen, "und sie hat recht verschiedene Auswirkungen, die einen führt sie zur Tugend und die anderen zum Laster". (Ebd.:452/453) Damit das Begehren des männlichen Subjekts zur Tugend führen kann, muß es gespalten und transformiert werden, indem die Frau selbst in eine sinnliche Verführerin und eine göttlich-tugendhafte geschieden wird. (vgl. Theweleit 1980:328)

Die Unterwerfung der der Zentralgewalt widerstrebenden Kräfte wird durch die ersten Frauen des Landes, an ihrer Spitze die Königin, die sich vor dem König verneigt, getanzt. Als Quellnymphen, die aus einer Fontäne entspringen, sind sie "die eigensten und reinsten Kräfte des als Garten mit Quelle dargestellten Landes". (zur Lippe 1974 II:441) Sie repräsentieren jedoch nicht nur, sie sind der Besitz und die Macht des Königs.

An dieser zentralen Stelle wird deutlich, worüber die Konstitution der neuen Ordnung verläuft, nämlich über die Aneignung der Produktivität der Frau. Sie veranschaulicht ebenfalls wie diese Aneignung sich vorzustellen ist, da sie implizit die Unterwerfung der Frau unter den Mann als Ehefrau enthält.

In dieser Unterwerfung wird die Frau ihres Begehrens entäußert und verkörpert stattdessen - wie es das Bild der Fontäne nahelegt - das Begehren des Mannes. Ihre Produktivität muß männlich geformt werden, damit ihre Gebärfähigkeit und Arbeitskraft für die Reproduktion der patriarchalen Familie und den Staat fruchtbar gemacht werden kann. Indem die Frau dem Mann Gehorsam schuldet, wird die Erbfolge der patriarchalen Familie und das Privateigentum gesichert.

(1) In der Herrschaft über die Frau findet der Mann seine positive Identität mit der Macht des Königs und sie ermöglicht es ihm, an der allgemeinen Ordnung zu partizipieren. Die männliche Erzeugung der absolutistischen Staatsform wird im Ballett durch Pallas Athene verkörpert, sie symbolisiert die neue Staatsvernunft, da sie nicht aus dem Leib einer Frau, sondern aus dem göttlichen Hirn des Jupiters, von dem der König abstammt, entspringt ist.

Die allgemeine Staatsordnung kann nur deshalb so abstrakt und formal sein und den Subjekten ein berechenbares Verhalten abverlangen, da jegliche Erotik und Sinnlichkeit wie auch die Frau ausgegrenzt wurden in das Private. Die Ehe wird nicht nur zur Bedingung und zum Mittel der Disziplinierung der Frau, sondern auch der männlichen Subjekte. Die Arbeit der Frau im Privaten wird zunehmend zum Ort der männlichen Wünsche und gleichzeitig wird dort der Verzicht eingeübt. Die Ehe wird damit nicht nur zur Grundlage der rationalen Ordnung der Gesellschaft, sondern auch zur Bedingung einer disziplinierten Form der Naturaneignung. Gezügelt in seinen Begierden und so seiner Identität mit dem Herrscher und dessen Gesetzen versichert, ist das Subjekt nicht mehr den Wirkungen der Natur verfallen, sondern kann sich dagegen abgrenzen. Sie kann nun eben nach jenen idealen mathematischen Formen geordnet werden.

Sexualität, Liebe und das Streben nach dem Allgemeinen, sei es nach Erkenntnis oder der Konstitution einer allgemeinen gesellschaftlichen Ordnung bilden keine Einheit mehr, wie im platonischen und christlich-asketischen Denken, sondern sie sind in verschiedenen gesellschaftlichen Sphären getrennt. In der cartesianischen Spaltung des Subjekts in einen toten Körpermechanismus und ein der formalen Ordnung entsprechendes Vernunftwesen findet diese Trennung ihren Widerhall. Indem für Descartes gerade das dem Menschen zur Natur wird, was erst das Resultat der Re-formierung seines Körpers und seines Bewußtseins ist, nämlich der Körper als toter, bloß funktionierender Mechanismus, hinterlassen auch bei Descartes die formelle Subsumtion der Subjekte und die Hexenverfolgung ihre Spuren.

Der Akt der Reinigung wird im Ballett an Circe vollzogen. Der Sieg des Königs über sie und die Befreiung der Subjekte von ihrem Bann besiegelt den Bund des Königs mit dem Adel und den Bürgern Frankreichs. Während Athena den Weg zur Tugend weist, verführt Circe, das Meer der Lüste, zur Sünde, da sie den Willen des Menschen an sich fesselt und ihn seiner Urteilskraft beraubt. Diejenigen, die sich nicht den

1 T.Hobbes begründet in seinem Kapitel über erbliche und despotische Herrschaft die Wichtigkeit eines Ehevertrages und der Herrschaft des Mannes über die Frau für einen geordneten Staat folgendermaßen:

"Ist aber kein Vertrag vorhanden, so gehört der Mutter die Herrschaft. Denn im Naturzustand in welchem es keine Ehegesetze gibt kennt man nur allein aus der Anzeige der Mutter den Vater des Kindes folglich beruht die Herrschaft der Mutter auf Willkür. (...) Ist der Vater Herr der Mutter, so ist er auch Herr des Kindes." (Hobbes 1970:180) Verfügt die Mutter über die Kinder, so ist es Willkür; verfügt der Vater über sie, so ist es in Ordnung, da die Frau sich dem Mann nicht entziehen kann.

Mühen der Tugend unterziehen wollen, verfallen Circe und ihrer Behexung, wodurch sie zu bewußtlosen Tieren, zu Natur, werden. (vgl. zur Lippe 1974 II:445)

In der Hexe wird nicht nur die Natur schlechthin verfolgt, wie ansatzweise Honegger und auch Theweleit vermeinen, sondern das magisch-sinnliche Verhältnis des Menschen zur Natur wie auch das selbstbestimmte Verfügen der Frau über ihre eigene Natur und die äußere Natur.

Indem die subjektive Erfahrung von Natur dem teuflischen Wirken ausgesetzt ist, wird die Erfahrung des sinnlichen Genusses zur "grausamen Kette der Lust" (Beaujoyeux, zit. n. zur Lippe 1974 II:445) An der Hexe wird vorgeführt, was denjenigen droht, die sich nicht freiwillig der Autorität des Königs unterwerfen.

Der Herrscher gibt dem Subjekt die Identität, um in sich den Zauber der Hexe zu bekämpfen. Die Qualen und Verzichtsleistungen, die das Subjekt sich in der mühevollen Beherrschung der eigenen Natur abringt, werden gerächt durch die Verfolgung der Hexe. Die Frau hingegen wird durch die Vernichtung der Hexen von ihrem "bösen" Willen, ihrem Begehren und selbstbestimmten Handeln "gereinigt".

2. Der Wandel der Frauenarbeit und der Ehe als Bedingung einer instrumentell-distanzierten Umgangsweise mit Natur

2.1. Die Ehe in der kirchlich-feudalen Ordnung des Mittelalters

Die Reorganisation der Frauenarbeit, die damit einhergehende Bekämpfung der selbständigen Frauen und die Zerschlagung der Frauenkultur fällt mit der Zeit der Hexenverfolgung zusammen. Gegen Ende des 15. Jahrh. begann der Kampf gegen die sozial und ökonomisch abgesicherte und vor allem gegen eine eigenständige Frauenarbeit, die Verdrängung der Frauen aus den Zünften, die Enteignung des weiblichen Wissens und die Reglementierung der Prostitution, ein Prozess, den Helga Möbius gegen Mitte des 17. Jahrh. als abgeschlossen betrachtet. Damit verbunden war eine Dequalifizierung weiblicher Arbeit, da Frauen nur noch in untergeordneter, abhängiger Stellung und zu einem kaum ausreichenden Lohn ihren Lebensunterhalt verdienen konnten. (vgl. Möbius 1982:69)

Der Zusammenhang von Hexenverfolgung und der gesellschaftlichen Ausgrenzung weiblicher Arbeit und weiblichen Wissens zeigt sich am deutlichsten bei den Hebammen, Ärztinnen und heilkundigen Frauen, die von der Inquisition verfolgt und von ihren männlichen Konkurrenten, den Ärzten zu Handlangerinnen degradiert wurden. (vgl. Kap. II.3.1.) In Bezug auf die Arbeit und das Wissen der Frauen in Handel und Handwerk ist der Zusammenhang mit der Hexenverfolgung kaum untersucht worden. Es wäre zu untersuchen, inwieweit die Hexenverfolgung der sog. "ursprünglichen Akkumulation" diene, d.h. zur Enteignung der Frauen von Produktionsmitteln und Wissen beitrug und sie dadurch verfügbar machte für die "freie Lohnarbeit". Eine solche historische Untersuchung können wir leider in diesem Rahmen nicht leisten. Ein Beispiel für den Zusammenhang von Hexenverfolgung, Zwang zur Ehe und Aneignung weiblichen Produktionswissens gibt Hans Traxler in seinen Nachforschungen über das Grimmsche Märchen "Hänsel und Gretel": So wurde die Zuckerbäckerin Katharina Schrader vom Nürnberger Hofbäcker als Hexe angeklagt, nachdem die ihm die Ehe und damit die Herausgabe ihres Wissens verweigert hatte. (vgl. Traxler 1978) Dieses Beispiel verdeutlicht die ökonomische Bedeutung der Ehe für das Handwerk, da mit ihr nicht nur die Aneignung der weiblichen Arbeitskraft, auch ihrer Produktionsmittel und ihres akkumulierten Produktionswissens verbunden war.

Um die Durchsetzung der Ehe zu verfolgen und zu zeigen, wie sie zur Stütze des Staates und zur moralischen Norm wurde, gehen wir kurz auf die Ehekonzeption des kirchlich-feudalen Mittelalters ein.

Erst seit dem 11. Jahrh. setzte sich die kirchliche Gerichtsbarkeit in allen Eheangelegenheiten durch. Die Ehe wurde damit zum Sakrament erhoben und galt als unauflöslich. Dies ging auf den Machtkampf zwischen kirchlichen und feudalen Machthabern zurück und traf vor allem den Adel, dessen heirats-politischer Handlungsspielraum dadurch eingeschränkt wurde. Bis dahin waren Verstöße gegen die Ehefrau, etwa aus politischem Opportunismus durchaus üblich gewesen und wurden von der Kirche zwar nicht gebilligt, aber auch nicht durch Exkommunikation sanktioniert. Aufgrund des hohen Einsatzes an Macht und Reichtum bei jeder Eheschließung war die Ehe für die weltliche Obrigkeit eine keineswegs selbstverständliche, sondern eher seltene und wohlgedachte Entscheidung und wurde eher von wenigen Töchtern und Söhnen eingegangen. Sexualität hatte für eine Ehe die geringste Bedeutung;

für die männlichen Feudalherren gab es außerhalb der Ehe unbeschränkt sexuelle Möglichkeiten, mittels Geld oder bloßer Gewalt. (vgl. Aries 1984:180) Nachdem die Kirche die Unauflöslichkeit der Ehe durchgesetzt hatte, war eine Trennung nur noch aufgrund von erwiesenem Ehebruch oder dadurch, daß ein Ehegatte ins Kloster ging möglich, eine Wiederverheiratung jedoch ausgeschlossen.

Die Einschränkung der Sexualität auf den ehelichen Geschlechtsverkehr konnte die Kirche jedoch nicht durchsetzen, außereheliche Sexualität zumindest des Mannes, war eher die Regel als die Ausnahme und in keiner Weise sozial geächtet. (vgl. Marianne Weber 1971:262) Auch Prostitution und Konkubinat wurden von der Kirche geduldet.

Innerhalb der Ehe stand dem Mann die volle patriarchale Verfügungsgewalt über die Frau zu, die sog. "Ehevogtei", was besagte, daß der Ehemann sowohl das Züchtigungsrecht, als auch das Verfügungsrecht über alle materiellen Güter der Frau innehatte. In rechtlichen Angelegenheiten galt die "Geschlechtsvormundschaft", d.h. die Frau war keine mündige Rechtsperson und mußte sich vor Gericht und bei Abschluß von Verträgen von Vater, Bruder oder Ehemann vertreten lassen.

Zumindest für die bäuerlichen Schichten muß jedoch unterschieden werden zwischen "de jure" und "de facto" bezüglich der Stellung der Frau, denn aufgrund ihrer Arbeit innerhalb der familiären Produktionsgemeinschaft hatte sie eine gewisse Macht inne und der Mann und andere Familienmitglieder oder Hausangehörige waren von ihr abhängig.

Obwohl die Ehe als von Gott eingesetzt und somit als heilig galt, blieb sie gegenüber dem jungfräulich-asketischen Leben der Mönche, Nonnen und offiziell auch der Priester das moralisch Minderwertige, ein Zugeständnis an die Schwäche des menschlichen Leibes. Der eigentliche Wert blieb bis zur Reformation die Jungfräulichkeit, während der Ehe nur ein von dieser angeleiteter Wert zukam. Die Verheirateten blieben dem Körper verhaftet, konnten der geschlechtlichen Lust nicht entsagen und zeugten und gebaren nur sterbliche Kinder. Sie erreichten nicht den Zustand der Vergeistigung, der Abtötung des Körpers, in dem eine Vorwegnahme des wahren, jenseitigen Lebens gesehen wurde. (vgl. Kap.I.3.) Für die mittelalterliche Kirche ist die Ehe die adäquate Lebensform für den religiösen Laien, wogegen der Virtuose der Mönch ist, der sein Leben Gott widmet. Insgesamt kann festgehalten werden, daß die Ehe weder ethisch noch praktisch als allgemeiner Maßstab galt und längst nicht für alle als verbindlich angesehen wurde.

Für uns ist nun interessant, wie sich die Ehe im späten Mittelalter durchsetzte und im Zuge der Säkularisierung der Askese zur einzig legitimen Existenzform für Frauen wurde.

Marianne Weber fasst diese Entwicklung in einem Satz zusammen:

"Das Mittelalter ist eine Zeit ständig abnehmender Frauenerbeitsgelegenheiten."

(Marianne Weber 1971:275)

2.2. Die sozial-religiöse Frauenbewegung des Mittelalters als Versuch der Entwicklung einer Frauenkultur

Die seit ca. dem 11./12.Jahrh. einsetzende, langsame Zersetzung der autarken feudalen Produktionsweise durch die Ware-Geld-Beziehung zog eine ökonomische Krise nach sich, in deren Verlauf Massen von landloser Bevölkerung in die sich gründenden Städte drängten. Ein großer Teil dieser freigesetzten Bevölkerung waren Frauen, die durch die Verlagerung der handwerklichen, vor allem textilen Produktion von den Genetien, den Frauenhäusern der Fronhöfe, in die Städte ihre

Existenzgrundlage verloren. (vgl. Wolf-Graff 1981:298 f.) Der aufkommende Fernhandel, das Eindringen der Geldwirtschaft und die damit verbundene stärkere Vermögenskonzentration verminderten die Abhängigkeit der Feudalherren von den Genetien und den dort arbeitenden Frauen, da sie sich nun mehr und u.U. bessere Stoffe auf den städtischen Märkten kaufen konnten. Einem Teil der Bevölkerung, die in die Städte abwanderte, gelang es in Handwerk oder Handel Erwerbsmöglichkeiten zu finden, ein großer Teil war jedoch gezwungen zu betteln oder sich zu prostituieren. Der besitzlose Teil der städtischen Bevölkerung bildete die Basis der damaligen Armutsbewegungen. Das Leben in den Städten scheint auch Frauen eine Zeit lang Emanzipationsmöglichkeiten geboten zu haben. Die rechtliche Stellung, insbesondere von Witwen und ledigen Frauen verbesserte sich und viele Frauen fanden im Kleinhandel und z.T. auch im Handwerk Möglichkeiten einer eigenständigen Existenzsicherung. Zahllose Frauen jedoch konnten ihren Lebensunterhalt nicht sichern, viele von ihnen schlossen sich den Bettelorden oder den Beginen an. Auch für die wohlhabenderen Schichten stellte sich seit dem Ende des 12.Jahrh. das Problem der zu versorgenden Töchter und wurde z.T. über Klöster und Konvente gelöst.

Der Andrang der Frauen auf die Klöster und die sozial-religiöse Frauenbewegung des Mittelalters setzten ca. im 11.Jahrh. ein. Diese religiöse Frauenbewegung muß, wie die sozial-religiösen Bewegungen der Zeit insgesamt, zum einen erklärt werden aus der Umstrukturierung der feudalen Gesellschaft, die eine Masse freigesetzter, unversorgter Bevölkerung entstehen ließ, zum anderen jedoch auch als Versuch von Frauen in einer allgemeinen Umbruchsituation für sich eigenständige Lebensmöglichkeiten zu entwerfen, die außerhalb patriarchaler Kontrolle lagen. Die Zahl der Frauenklöster stieg zwischen dem 10. und dem 13. Jahrh. um ein Vielfaches (vgl. Bernards 1982:1 f.) doch schon seit dem 13.Jahrh. wurde sie wieder von der kirchlichen Obrigkeit beschränkt, da der Andrang auch mittelloser Frauen zu groß wurde. Einen Ausweg bildeten die neugegründeten Franziskaner- und Dominikanerorden, die als Kanalisierungsorden für die Ketzerbewegungen ausnahmsweise auch neue Klöster gründen durften. Die Bettelorden hatten in der Tat eine hohe Attraktivität für Frauen, da diese im Gegensatz zur Kirche die Frau oft als vollwertiges religiöses Subjekt ansahen und außerdem die Frauen dort nicht der Vormundschaft eines Vaters, Bruders oder Ehemannes unterstellt waren.

Die Bettelorden lehnten die kirchlichen Sakramente, darunter auch die Ehe, sowie die bestehenden Eigentumsverhältnisse und das kirchliche Monopol auf Heilsvermittlung ab. Besonders für die Bewegungen der mittellosen Schichten ist der Gedanke der Selbstvergottung kennzeichnend, der besagt, daß diejenigen, die zum richtigen Glauben gefunden haben, schon im Diesseits vollkommen und sündlos sind. Sie schulden daher keiner geistlichen noch weltlichen Macht Gehorsam und sind an keine Gesetze dieser Welt, wie z.B. Eigentumsgesetze gebunden. Auch begehen die "perfecti" keine Sünde mehr, wenn sie ihre sinnlichen Wünsche in unregelten Bahnen ausleben, im Gegenteil: sie wirken noch als Multiplikator der Unschuld, woraus eine religiös voll legitimierte Libertinage folgte. Im Waldenserorden gehörten Frauen wie Männer zu diesen "perfecti" und hatten ebenso das Recht zu predigen.

"Ohne diesen antipatriarchalen Aufbruch der Frau ist weder die Entstehung des Matienkultes noch diejenige des Hexenwahns verständlich."

(Honegger 1978:51)

Seit dem 13./14.Jahrh. etablierte sich jedoch auch im Waldenserorden eine kirchenähnliche Hierarchie, in der Frauen ihre Gleichberechtigung einbüßten und im Kartharertum setzte sich die Lehre vom Sündenfall durch.

Die Sekten erhielten vorwiegend Zulauf aus den bürgerlichen und bäuerlichen Schichten, wogegen die Frauenklöster nur Frauen aus wohlhabenden Familien offenstanden. Obwohl das Kloster wesentlich weniger Freiheit zuließ, als die Bettelorden - so galt beispielsweise für Frauenklöster ein strenges Klausurgebot - muß auch das Frauenkloster z.T. als Emanzipationsversuch von Frauen verstanden werden, ohne dies überschätzen zu wollen. Frauen blieben jedoch immer, wie sehr sie als reine Jungfrauen auch immer verehrt wurden und wie konsequent sie auch immer die asketische Lehre befolgen mochten, von der kirchlichen Hierarchie ausgeschlossen und errangen nie das Recht zu predigen, die Beichte abzunehmen oder Sakramente auszuteilen.

Zu den Motiven, die Frauen so zahlreich in die Klöster getrieben haben, mögen neben ökonomischen Zwängen und erbrechtlichen Interessen ihrer Familien auch das eigene Interesse an einer gewissen Bildung und die Freiheit von persönlichen Abhängigkeiten gehört haben. Die Klöster stellten nicht nur Versorgungs- sondern auch Bildungseinrichtungen dar, in denen Lesen, Schreiben, Musizieren, ein bruchstückhaftes Latein und auch natur- und heilkundliches Wissen vermittelt wurde. Jedoch bereits im 12./13.Jahrh. traten die Klöster ihre Bedeutung als kulturelle Zentren und Bildungseinrichtungen der intellektuellen Elite an die Domschulen und Universitäten ab, zu den Frauen der Zugang verwehrt wurde. Während die Universitäten des 12./13.Jahrh. sich mit den antiken, arabischen und jüdischen Texten, mit theoretischer Naturlehre, Astronomie und Mathematik auseinandersetzten, lagen die Schwerpunkte der Nonnen bei praktischer Heilkunde, Literatur und Religionsgeschichte.

Vor allem boten die Klöster den einzigen gesellschaftlich anerkannten Ausweg für eine Frau, der Gewalt eines tyrannischen Ehemannes, Vaters oder Bruders zu entkommen. Als die Reformation im 16.Jahrh. in den von ihr beherrschten Gebieten sämtliche Frauenklöster schließen ließ und deren Besitz konfiszierte, verurteilte die zahllose Frauen, die keine Ehe eingehen konnten oder wollten zu einem sozial verachteten Dasein als "alte Jungfer", die ihre Familie belastete.

Die Weigerung der Orden seit dem 13.Jahrh., neue Frauen aufzunehmen, die erschwerte Neugründung von Frauenklöstern sowie vor allem der Ausschuß armer Frauen aus den Orden trugen - auf dem Hintergrund der sozialen und ökonomischen Umbrüche - zur Verbreitung der Beginenbewegung bei. Über die ökonomischen Beweggründe hinaus müssen jedoch auch die sozial- und kirchenkritischen Motive der Beginen ernstgenommen werden, ohne die weder die Stärke der Beginenbewegung noch das Ausmaß und die Schärfe ihrer inquisitorischen Verfolgung verständlich wird.

Beginen waren Frauen, die ein nonnenähnliches Leben führten, jedoch keinem Orden angehörten und kein Gelübde ablegten. Die ersten Zusammenschlüsse von Beginen, die Beginenkonvente, traten im 12.Jahrh. in Flandern auf. Die Beginen in den Konventen waren zumeist wohlhabende Frauen, die ihr Vermögen einbrachten, ansonsten aber gemeinsam von ihrer Arbeit lebten. Später wurden auch oft Konvente von wohlhabenden Bürgern oder Adligen gestiftet, in denen auch besitzlose Frauen unterkamen. Auch die Stiftung stellte jedoch meist nur die Einrichtung, so daß die Frauen ihren Lebensunterhalt selbst erarbeiteten. Die Arbeit der Beginen umfasste soziale Dienste, Krankenpflege, Toten-

wäsche, Lehrerinnentätigkeit und vor allem Textilproduktion, dh. Spinnen, Weben etc. Hier bildeten sie eine ernstzunehmende Konkurrenz für die Zünfte, die auch immer im Streit mit den Beginen lagen. Teils verfügten die Konvente über eigene Produktionsmittel, wie z.B. Webstühle, teils arbeiteten sie auch im Verlagssystem und verfertigten Rohstoffe und Zwischenprodukte zu fertigen Waren. Die Zünfte waren bestrebt, durch Beschränkung der Produktionsmittel der Beginen, wie auch der von ihnen gefertigten Produkte, diese Konkurrenz auszuschalten, was ihnen zunehmend auch gelang. (vgl. Wolf-Graff 1981:345 f.) Auch die Städte, die zunächst die Beginen schützten, strebten seit dem 15.Jahrh. eine Dezimierung der Beginenzusammenschlüsse an.

Außer den sesshaften Beginen gab es vor allem auch zahllose "schweifende" Beginen, die sich zumeist selbst durch eine schlichte Erklärung zur Begine machten. Viele von ihnen schlossen sich auch den Armutsbewegungen an, wie z.B. den "Brüdern und Schwestern im freien Geiste" und wählten für ihre Lebensweise die Formel "Brot durch Gott". Eva Schirmer interpretiert diese Losung als Forderung an die Wohlhabenden, in der sich die Überzeugung ausdrückt, daß Gott die Welt so eingerichtet habe, daß genug zum Leben für alle gegeben sei und Armut also ein Problem der Verteilung ist. (vgl. Schirmer 1984:88) Sowohl gegen sesshafte, wie gegen schweifende Beginen wurde schon frühzeitig der Vorwurf der Prostitution erhoben, in dem sich ausdrückt, daß Frauen, die weder der Kontrolle eines Ehemannes noch der eines Ordens unterstanden, für nicht-ehrbär erklärt, diskriminiert und später gewaltsam bekämpft wurden.

Neben dem Vorwurf der Sittenlosigkeit wurde den Beginen vor allem Häresie vorgeworfen. Dieser hatte einen realen Kern darin, daß die Beginen, wie die Armutsbewegungen, die kirchliche Autorität oft nicht anerkannten. Auch der Selbstvergottungsgedanke fand unter den Beginen großen Anklang. In der mystischen Verschmelzung mit Christus, die in einer sehr erotischen Sprache in den wenigen von Beginen verfassten und überlieferten Schriften geschildert wird, gewinnt die Gläubige den Status der Vollkommenheit und Unschuld und befindet sich damit jenseits weltlicher und geistlicher Macht. Auch die Mystikerinnen in den Klöstern und Konventen befreiten sich in ihrem Denken und Glauben von kirchlicher Bevormundung und der kirchlichen Kontrolle über ihr Seelenheil.

"Beiden Bestrebungen lag ein Bedürfnis nach Erhöhung und Erlösung im Diesseits zugrunde. Während der gesellschaftlichen Situation der freigeistigen Unterschichten die unmittelbar diesseitige Selbstvergottung und die kompensatorische Vorwegnahme des Paradieses auf Erden entsprach, eröffnete sich der gebildeten Mystikerin aus der Oberschicht der Weg zur Erlösung in einer der Wirklichkeit entrückten Frömmigkeit und erotisch geprägten Hingabe an den göttlichen Geliebten. (...) Es ist unschwer zu erkennen, (...) wie stark Minnemystik und pantheistischer Libertinismus die spätere Hexenvorstellung mitbestimmten."

(Honegger 1978:55/56)

Doch diese erotische Verschmelzung der Frauen mit Christus ist eine andere als die der Mönche, sie bleibt immer die Verschmelzung des Verschiedenen und hat nicht den Charakter der Identifikation mit Gott, durch die der Mann zum Ebenbild Gottes wird und an dessen Macht teilhat. Die Differenz ist aus der erotischen Hingabe der Frau an Christus nicht auszuschließen, sie ist daher niemals die "Liebe zum Identischen". Trotz Jungfräulichkeit und mystischer Verzückung bleibt die Frau immer das von Gott Abweichende, allein durch ihr Geschlecht.

Betrachtet man die offene Feindschaft seitens der Zünfte wie der Kirche, der die Beginen ausgesetzt waren, so ist es bemerkenswert, wie zahlreich und ausdauernd die Beginen waren. In Köln lag allein die Zahl der sesshaften Beginen 1223 bei ca. 2000, die in 22 Beginenhäusern lebten, und in Frankfurt machten sie gegen Ende des 14. Jahrh. ca. 6% der Bevölkerung aus. (vgl. Marianne Weber 1971:276) Seit Beginn des 14. Jahrh. setzten die Verbrennungen der Beginen als Ketzerinnen ein, die 1317 durch den Konzilsbeschluss zu Vienne offiziell von der Kirche legitimiert waren. Von da an werden sesshafte wie nicht-sesshafte Beginen gleichermaßen verfolgt, geschützt z.T. noch durch die Städte, die die Konvente unter ihren Schutz stellten. Doch zur gleichen Zeit finden zahlreiche Gesellenaufstände gegen die Konkurrenz der Frauenarbeit im allgemeinen und gegen die Beginen im Besonderen statt. (vgl. Schirmer 1984:93) Eine weitere Verfolgungswelle setzt gegen 1400 ein und geht in die Hexenverfolgung über. Ihr Ende findet die Beginenbewegung jedoch erst durch die Reformation. Die Lebensform der Nonnen und die Beginen wird von Luther als Verschwendung potentiellen natürlichen Reichtums diffamiert, der nicht effektiv genutzt wird:

"Es ist der Mehrheit Dirnen in den Klöstern die frisch und gesund sind und von Gott geschaffen, daß sie Weiber sind und Kinder tragen sollen."

(Luther, zit.n. Wolf-Graaf 1981:349)

Die reformatorische Weiblichkeitsideologie liefert die ideologische Abrundung eines Enteignungsprozesses der Frauen, aus dem das bürgerliche Eheideal einerseits und eine Masse "freier" Lohnarbeiterinnen andererseits folgte, deren Ausbeutung vor allem in der verlags- und manufakturmäßig organisierten Textilproduktion die Grundlage des beginnenden Kapitalismus bildete, während die bürgerliche Frau im Privaten für die Ordnung der inneren Natur der neuen bürgerlichen, herrschenden Klasse sorgen mußte. Das Ideal der Ehefrau und Mutter blieb dabei eine spezifisch bürgerliche Erscheinung und erfüllte Abgrenzungsfunktionen nach oben wie nach unten. Die Mehrheit der Bevölkerung, vor allem der besitzlosen Schichten, war noch im 16./17. Jahrh. unverheiratet.

Das Beispiel der Beginen veranschaulicht eindringlich, wie die Reorganisation des Patriarchats seit ca. dem Ende des 14. Jahrh., die Enteignung der Frau auf allen Ebenen, durch eine "patriachalische Allianz" zwischen ansonsten sich in ihren Interessen durchaus widersprechenden Gruppen vorangetrieben wurde: katholische Kirche, Zünfte und Gesellenverbände und Reformation.

2.3. Die Entfaltung der Frauenerwerbsarbeit in den Städten und ihre Marginalisierung zur Zeit der Hexenverfolgung

2.3.1. Prostitution

Die Geschichte der Ehe ist bis heute von der Geschichte der Prostitution nicht zu trennen. Letztere zeigt, wie die Geschichte weiblicher Erwerbsarbeit im allgemeinen, den Prozeß der Verdrängung aus dem öffentlichen Leben und mehr noch aus dem öffentlichen Bewußtsein. Denn Prostitution wie weibliche Erwerbsarbeit bestehen trotz (oder wegen?) bürgerlicher Ehemoral fort, allerdings unter für die Frauen erheblich verschlechterten Bedingungen, extrem ausgebeutet und sozial deklassiert.

In dem von den Zünften geprägten Stadtleben des 14./15. Jahrh. nehmen die Prostituierten einen festen sozialen Ort ein und ein Teil von

ihnen verfügt über eine quasi zunftmäßige Organisation, wobei jedoch zwischen organisierter und sozial abgesicherter Prostitution in den Städten und der prekären Lage "fahrender" Frauen, die den Kreuzzügen, Konzilen und Reichstagen folgten. Im 14. Jahrh. gab es in fast jeder Stadt ein oder mehrere öffentliche "Frauenhäuser", die entweder direkt der Stadt unterstanden oder von Privatpersonen gepachtet wurden. Die öffentlichen städtischen Bordelle können einerseits als Kontrollinstrument über die Prostitution verstanden werden, bedeuteten andererseits jedoch auch für die Bewohnerinnen eine deutliche materielle und soziale Absicherung. Das soziale Ansehen der Prostituierten läßt sich auch daran ermesen, daß sie zu jeder größeren Feier als geladene Gäste dazugehörten, daß bei festlichen Anlässen die Bordelle geschmückt wurden und bei hohem Besuch die Prostituierten mit den Gästen feierten und tanzten und dafür von der Stadt bewirtet wurden. (vgl. Wolf-Graff 1981:352)

Die Wende setzte im späten 15. Jahrh. ein, als die Prostituierten zunehmend ghettoisiert werden. Auch wirkten verschiedene soziale Kräfte zusammen: katholische Kirche, Gesellenverbände und Zünfte, die in manchen Städten ihren Mitgliedern den Umgang mit Prostituierten untersagten, Stadträte, die z.T. das Tragen von Abzeichen forderten und schließlich die Reformation, die bestrebt war, alle öffentlichen "Frauenhäuser" abzuschaffen:

"(...)kurz, sie wurden zunehmend zu einer Kaste gestempelt, die der ehrbare Bürger nicht entbehren wollte, aber dafür um so stärker mißachtete, (...)." (Marianne Weber 1971:270)

Die gesellschaftliche Ausgrenzung der Prostituierten trug mit zur Separierung von ehrbaren und unehrbaren Frauen bei, wobei eine ehrbare Frau sich dadurch auszeichnete, daß sie direkter männlicher Kontrolle unterstand. Für die bürgerlichen Schichten wurde die Ehrbarkeit ihrer Frauen zum Statussymbol, an dem sie ein bürgerliches Selbstbewußtsein festmachten und das sie stolz-moralisch gegenüber der "Liederlichkeit" des Adels wie der Armen hervorhoben.

In dem Vorgehen der Zünfte und Gesellenverbände drückt sich nicht nur ein allgemeiner "Rationalisierungsschub" (Honegger) aus, der den Anforderungen der Tauschwirtschaft an Rechenhaftigkeit, diszipliniertem Arbeiten und vorausschauendem Handeln geschuldet war. Die Bekämpfung der "Sittenlosigkeit" durch die Zünfte setzte erst ein, als diese sich aufgrund der verschärften Konkurrenz in und zwischen den Zünften sowie gegenüber neuen Produktionsformen nach außen abschnitten. In der Befürchtung eines drohenden Bedeutungsverlustes forderten die Zünfte ihren Mitgliedern erhöhte Arbeitsmoral und Disziplin ab, und sahen dies durch die häufigen Feiern und "Ausschweifungen" gefährdet. Zudem war die Aufgabe der Zünfte unter verschärften ökonomischen Bedingungen in erster Linie die ständische Interessenvertretung ihrer Mitglieder gegenüber unorganisierten Arbeitskräften, wobei der Umgang mit Prostituierten die moralische Abgrenzung nach unten erschwerte. Die Diskriminierung und Marginalisierung der Prostituierten ist, wie die Trennung von "ehrbaren", d.h. bürgerlichen verheirateten und "unehrbaren", d.h. unkontrollierten Frauen, als Barometer der Beherrschung der inneren Natur zu verstehen.

Die Verknüpfung von innerer Naturbeherrschung und bürgerlicher Lebensform drückt sich auch im Calvinismus aus: während geschäftlicher Erfolg in der calvinistischen Prädestinationslehre als Zeichen göttlicher Auserwähltheit galt, wurde der Umgang mit Prostituierten sowie jede andere Form außerehelicher Sexualität als Zeichen der Verworfenheit von Gott gedeutet.

2.3.2. Frauenarbeit in Handel und Handwerk

Mit dem Aufbrechen der alten agrarisch-feudalen Ordnung hatten sich auch Chancen für Frauen aufgetan. Die Ausweitung und Ausdifferenzierung der gewerblichen Arbeit bezog auch weibliche Arbeit ein. (vgl. Wolf-Graaf 1981:374) Die Städte förderten die Erwerbsarbeit der Frau im Interesse der Belebung des Handels und Gewerbes indem sie die handel- und gewerbetreibende Frau rechtlich von der sonst überall gültigen Geschlechtsvormundschaft ausnahmen. (vgl. Marianne Weber 1971:239) Zu keiner Zeit ging jedoch die Beteiligung der Frauen am öffentlichen Leben so weit, daß sie in den Stadträten eine politische Interessensvertretung erreicht hätten - ein Umstand, der in der Zeit der ökonomischen Krise und der allgemeinen anti-feministischen Kampagne ihnen zum Verhängnis wurde.

Anke Wolf-Graaf vertritt die These, daß Frauen in den mittelalterlichen Städten zwischen dem 13. und ausgehenden 15. Jahrh. zu fast allen Handwerksberufen Zugang hatte und von der ungelerten Arbeiterin bis zur selbständigen Meisterin vertreten waren (vgl. Wolf-Graaf 1981:322) und relativ gleichberechtigt gewesen seien. Diese Auffassung wurde in der neueren Literatur z.T. als Projektion eigener Wünsche und Überinterpretation der Quellen kritisiert. (vgl. Brake, Döhring u.a. 1983 u. Ketsch 1984) Die Kritik richtet sich vor allem darauf, daß eine weibliche Berufsbezeichnung in den Quellen als Hinweis auf eine selbständige Meisterin gewertet werde. Der Überwiegende Teil der erwerbstätigen Frauen sei, so Ketsch, in untergeordneten, unqualifizierten und schlecht entlohten Erwerbszweigen tätig gewesen. Nur in wenigen Erwerbszweigen sei eine Gleichberechtigung und die Möglichkeit der Gesellen- und Meisterprüfung für Frauen gegeben gewesen. Die Frauenzünfte, die vor allem in der Textilproduktion, wie Garnmacherei, Seidenspinnerei, Goldspinnerei, Seidenweberei in Köln, Zürich oder Nürnberg werden von Ketsch und Brake/Döhring u.a. übereinstimmend als verlagsähnliche Produktionsorganisationen wohlhabender Kreise gedeutet, die sich meist im Besitz von Männern befanden.

Doch auch wenn im Handwerk keine volle Gleichberechtigung nach heutigen Maßstäben vorzufinden war, so waren doch die Möglichkeiten einer Existenzabsicherung durch eigene Arbeit für Frauen deutlich größer, als seit dem 15. Jahrh., wie die zahlreichen Belege der Ausgrenzung von Frauen aus dem Handwerk belegen. Eine gute Übersicht über die weibliche Arbeit in der Textilproduktion in Deutschland zwischen dem 13. und dem 16. Jahrh. gibt Merry E. Wiesener. (vgl. Wiesner 1986) Bis zum 15. Jahrh. waren Frauen in allen Bereichen der Textilproduktion tätig gewesen, teils als Hilfsarbeiterinnen, als Witwen, aber als selbständige Meisterin. Seit dem 15. Jahrh. beginnen die Restriktionen, die Wiesner in vier Stufen unterteilt:

- Beschränkung der Rechte der Meisters-Witwen
- Beschränkung der Rechte der Meisters-Gattin
- Kontrolle und Verbot der Beschäftigung von Frauen
- Restriktionen gegen unabhängige und unorganisierte Arbeit von Frauen, teils mit durch den Stadtrat gebilligten Ausnahmen

Insbesondere die Gesellenverbände wandten sich gegen die weibliche Konkurrenz in der Textilproduktion, denn die Meister neigten dazu, billige weibliche Arbeitskräfte anzustellen oder ihre Töchter und Ehefrauen arbeiten zu lassen. Die Konkurrenz innerhalb der Zunft, zwischen den Zünften, aber auch zwischen einzelnen Städten wurde häufig über die Anwendung oder Beschränkung weiblicher Arbeit ausgetragen. (vgl. Ebd.:198/199) Die Beschränkungen betrafen jedoch nicht

nur die Quantität, sondern vor allem auch die Qualität weiblicher Arbeit. Frauen wurden zunehmend in untergeordnete und/oder unbeliebte, ungesunde Tätigkeiten gezwungen, wie z.B. Bleichen oder Gerben. Zudem wurde die ihnen erlaubte Tätigkeit oft auf die Herstellung von Halb-fertig-Produkten eingeschränkt, wie z.B. Halb-Tuch, die dann in den meisterlichen Werkstätten zu fertigen Waren weiterverarbeitet und verkauft wurden.

Wichtig ist jedoch festzuhalten, daß, auch wenn es keine wirkliche Gleichberechtigung in der Erwerbsarbeit zwischen Männern und Frauen im Mittelalter gegeben hat, die Arbeit der Frauen, vor allem in der Nahrungsmittelherstellung, in der Heilkunde und in der Textilproduktion eine elementare, unverzichtbare Grundlage auch des Aufschwungs der Städte gewesen ist. Das Handwerk war vor allem von den von den Frauen produzierten Rohstoffen abhängig; das Spinnen der Frauen, zumeist unorganisiert, an der Grenze zwischen Haus- und Handwerksarbeit, über das viele Frauen sich ein unabhängiges Leben sichern konnten, bildete die Grundlage der gesamten handwerklich-textilen Produktion, die für die Entwicklung der Städte sowie Regional- und Fernhandel von unschätzbbarer Bedeutung war. Ein Beispiel mag das verdeutlichen:

Noch 1577 beschwerten sich die augsburgischen Weber bei der Stadt, daß sie nicht genug Frauen fänden, die für sie spinnen wollten, da alle Frauen, die in die Stadt kämen, unabhängig in ihrem eigenen Zimmer oder in einer Familien spinnen würden. Fünf Jahre später verbot die Stadt allen Nicht-Bürgerinnen der Stadt, unabhängig zu leben oder zu arbeiten, jedoch ohne Erfolg. 1597 erklärten Frauen öffentlich, daß sie dumm sein müßten, für die Weber zu spinnen, da sie in unabhängiger Arbeit dreimal mehr verdienen könnten. Die Stadt machte daraufhin mehrere Versuche, allen unverheirateten Frauen, ob Bürgerinnen der Stadt oder nicht, zu verbieten, einen eigenen Haushalt zu führen, mit ungewissem Erfolg. (vgl. Wiesner 1986:200/201)

Erst mit der revolutionierenden technischen Erfindung der Spinnmaschine konnte den Frauen ihre Schlüsselposition am Anfang der Textilproduktion genommen werden und ihnen die Kontrolle über das Produktionsmittel der Spinnerei entzogen werden.

Die allgemeine Situation im 15.Jahrh. ist nach Wolf-Graaf bestimmt durch erschlossene Binnenmärkte und die Verlagerung der Handelswege an die Atlantikküste, verstärkt durch die Entdeckung des Seeweges nach Indien und Amerika und die Eroberung Konstantinopels durch die Türken 1453, in deren Gefolge die Handelswege über Venedig und Süd-deutschland an Bedeutung verloren. Die Konkurrenz um gesicherte Erwerbsmöglichkeiten führte zur Abschottung der Zünfte nach außen und einer rigideren Moral nach innen. Aus der Konkurrenz zwischen Männern und Frauen im Handwerk gingen Männer, die schon zuvor die abgesicherteren Positionen innehatten, als die Stärkeren hervor. Zum anderen vollzieht sich eine tiefgreifende Umstrukturierung der Produktionsverhältnisse vom zünftischen Handwerk zur Verlags- und Manufakturproduktion, vom Regional- zum Fernhandel. Da der Klein- und Regionalhandel oft in den Händen von Frauen gelegen hatte, verloren sie auch hier ihre relativ eigenständigen Erwerbsmöglichkeiten. Der Fernhandel lag von Beginn an in Männerhand. Auch das zukunftssträchtige, frühkapitalistische Gewerbe der Verleger war von Anfang an von Männern monopolisiert. Die "ursprüngliche Akkumulation" des Frühkapitalismus entstand auf der Grundlage einer Masse freigesetzter, billiger und qualifizierter weiblicher Arbeitskräfte in der Textilproduktion.

Mit dem gesellschaftlichen Auseinanderfallen von Öffentlichkeit und Privatheit teilte sich klassenspezifisch die Aufgabe der Frau in

die bürgerliche Ehefrau und Mutter einerseits und die Arbeiterin in den Arbeitshäusern, Gefängnisse, Manufakturen und Heimarbeitsstätten andererseits:

"Schlossen sich hinter den armen Frauen die Gittertore der Manufakturen, so hinter den Bürgerinnen die Türen des Heims."

(Honegger 1978:118)

Ohne diesen Geschlechterkampf im ausgehenden Mittelalter, bzw. zu Beginn der Neuzeit, bei dem die Frauen für kurze Zeit errungene Selbstbestimmungsmöglichkeiten wieder einbüßten und von Produktionsmitteln, Wissen, der Verfügung über ihren Körper und eigenen Ausdrucksformen einer Frauenkultur enteignet wurden, wäre die Ehe als Institution der innerweltlichen Askese und Keimzelle des Staates nicht möglich gewesen. Die Frau, die die Ordnung der inneren Natur leistete, mußte erst domestiziert werden.

2.4. Die Ehe als Institution der innerweltlichen Askese im Protestantismus

Durch die Säkularisierung der Frauenklöster, die Auflösung der Beginenhäuser, die Ausgrenzung der Prostitution und die Fortführung der Hexenverfolgung hatte der Protestantismus nicht nur ideologisch, sondern auch praktisch-politisch zur Ausgrenzung der Frau aus der Öffentlichkeit und zur Durchsetzung eines bestimmten Weiblichkeitsideals sowie zur Reorganisation des Patriarchats bei.

In den Soziallehren des Protestantismus drückt sich die frühbürgerliche Realität sowie die protestantische soziale Intention aus. Die Gesellschaft zerfällt in ihr in eine private Sphäre der Familie und eine der Allgemeinheit, zu der Wissenschaft, Wirtschaft, der Staat und der Beruf gehören, die, insbesondere im Calvinismus, nach rationalen Maßstäben zu gestalten sind. Der Protestantismus reflektiert den neuzeitlichen Individualisierungs- und Rationalisierungsprozeß, trägt aber auch zu seiner Durchsetzung bei. In seinen Lehren drückt sich die Erfahrung einer abstrakten Vergesellschaftung, einer Vergesellschaftung hinter dem Rücken der Subjekte, die Erfahrung des "jeder für sich und Gott gegen uns alle" aus. Aber auch die Erfahrung, daß eine rationale, zweckmäßige Formung von Natur und Gesellschaft nur unter Ausschluß des Eros möglich ist. Letztes Zugeständnis an die körperliche Natur des Menschen ist die Ehe, die jedoch nur das komplementäre Gegenstück zur Späre der abstrakten Vergesellschaftung ist. In ihr wird die Zurichtung des Individuums, ein instrumentell-distanziertes Verhältnis zur eigenen Natur als Voraussetzung einer rationalen, zweckmäßigen Zurichtung der äußeren Natur wie der gesellschaftlichen Ordnung eingeübt. Insbesondere der Calvinismus drückt die Wahrheit aus, daß die Formung und Ordnung der Welt nicht zweckmäßig gemessen an den Bedürfnissen der Menschen ist. Diese sind vielmehr hinderlich. Dieser Formungsprozeß hat seinen Zweck für den Calvinismus in der Verherrlichung Gottes. Durch die Abstraktion von den Bedürfnissen, die Ausgrenzung des "kreaturvergötternden Eros", die Zurichtung der inneren Natur - was seine gesellschaftliche Basis in der Trennung von Privat und Öffentlich hat - können die Mittel dieses Formungsprozesses zum Selbstzweck werden.

Die Eheauffassung Luthers gleicht in vielem noch der der katholischen Lehre. Auch für Luther ist sie ein Zugeständnis an die Schwäche des Fleisches. Keuschheit ist auch für ihn noch der erstrebenswertere Weg. (vgl. Marianne Weber 1971:284) Klöster und Zölibat sieht Luther

jedoch nicht als von Gott eingesetzt an - im Gegensatz zur Ehe. Frauenklöster verstoßen zudem gegen die göttliche Ordnung, denn sie hindern Frauen an ihrer einzigen göttlichen Bestimmung, der Mutterschaft.

"Denn eyn weibsbild ist nicht geschaffen, jungfrau zu seyn sondern kinder zu tragen. (...) Ob sie sich aber müde und zuletzt todt tragen, das schadt nicht, laß nur todt tragen, sie sind darum da."

(Luther, zit. n. Wolf-Graaf 1981:350)

Sterben die Frauen im Kindbett, so sterben sie nach Luther "im Amt und Beruf, dazu sie Gott geschaffen hat". (Luther, zit. n. Honegger 1971:118) Hier drückt sich wieder die Vorstellung der christlichen Askese aus, daß die weibliche, körpergebundene Produktivität dem Tode verhaftet ist.

Die Frau ist ihrer Natur verhaftet, ja ausgeliefert, sie verkörpert den Kreislauf von Geburt und Tod, wobei das Leben, das sie hervorbringt, und sie selbst dem Tode verschrieben ist. Doch steht ihr nach Luther nicht einmal mehr die Freiheit zu, sich ihrer körperlichen Natur, der Verbindung von Geburt und Tod, durch ein jungfräuliches Leben zu entziehen. Die weibliche Bestimmung ist es, ihrer Natur unterworfen zu sein, an ihr zu leiden und zu sterben. Folgt sie ihrer Natur, so verkörpert sie das Abweichende, Minderwertige- Naturverhaftetheit, Schwäche, Tod- folgt sie ihr nicht, lehnt sie sich gegen Gott auf.

Die Reformation trägt durch ihre Ideologie und ihre Geschlechterpolitik zu einer deutlichen Stärkung des familiären Patriarchats bei. Herbert Marcuse arbeitet den Zusammenhang zwischen der Autorität des "pater familias" gegenüber Frau und Kindern und der Unterwerfung unter weltliche Obrigkeiten heraus. Durch das Fortfallen der kirchlichen Vermittlung zwischen Gott und dem Einzelnen, etwa durch Beichte, Buße oder Vermittlung Marias, fällt die Verantwortung für das eigene Seelenheil auf das Subjekt zurück, das als verantwortungsfähig gilt, und dies ist das männliche Familienoberhaupt. Der Familienvater wacht nun über die korrekte Einhaltung der Glaubensvorschriften und das seelische Heil der Familienmitglieder. Er ist zusätzlich Vertreter der bürgerlichen Ordnung:

"Und der Gehorsam ist auch der Mechanismus, der die weltliche Ordnung zusammenhält: ein von der Familie ausgehendes System von subjektiv und superioritas (...)."

(Marcuse 1969:70)

Calvin und Luther stimmen darin überein,

"daß die Familie "das erste Regiment" ist, "davon einen Ursprung haben alle anderen Regiment und Herrschaft"."

(Luther, zit. n. Marcuse 1969:80)

Nach Calvin besteht die Aufgabe des Familienvaters darin, den kindlichen Willen durch persönliche Autorität zu brechen, da es dieser am schwersten widerstehen kann, um damit die Unterwerfung unter jegliche andere Autorität vorzubereiten.

Im England des 17.Jahrh. fällt die Stärkung des familiären Patriarchats zusammen mit der Konsolidierung des Nationalstaates; das System weltlicher Autorität, dessen Legitimität aus der Autorität des pater familias abgeleitet ist, ist in England der König, während es in Deutschland noch die fürstlich-territoriale Obrigkeit ist.

Jakob der Erste, König von England zur Zeit Bacons und Oberhaupt der Anglikanischen Kirche, vergleicht den König mit dem Familienvater:

"Kings are compared to fathers in families: for a king is truly parens patriae, the politic father of his people."

(James I. zit. n. Merchant 1980:173)

In der protestantischen Ehe- und Familienkonzeption drückt sich einerseits ein Individualisierungsprozeß aus, indem die Verantwortung für den Glauben und das Handeln stärker beim Individuum liegt, wobei das voll verantwortliche Glaubenssubjekt das männliche Familienoberhaupt ist, andererseits verschärften sich jedoch auch die äußeren Glaubens- und Verhaltensvorschriften. Das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe, die ja im Protestantismus kein Sakrament ist, wird so einerseits relativiert, da eine Wiederverheiratung nach einer Scheidung möglich ist, andererseits unterliegt die Eheführung jedoch im Calvinismus der rigiden sozialen Kontrolle durch das Konsistorium. Dieses verfügte zwar nicht über richterliche Gewalt, konnte jedoch Zuwiderhandlungen gegen den calvinistischen Glaubens- und Verhaltenskodex, wie z.B. längeres Getrenntleben oder Ehestreitigkeiten, durch Kirchenstrafen, wie Entzug des Abendmahles, ahnden und in die Ehe eingreifen. Die radikale Verinnerlichungs- und Individualisierungsprozeß erzeugte selbst die Notwendigkeit eines äußeren Rahmens von Regeln und Vorschriften, an den das Individuum sich halten konnte. Denn die heilvermittelnde Rolle der Kirche, insbesondere Beichte und Schuldvergebung, fielen fort, ebenso die Vermittlung zwischen Gott und den Einzelnen durch die Heiligen oder Maria. Gottes Wille war für den Menschen nicht zu erkennen und Vergebung war unmöglich, da Gott bereits Ewigkeiten vor dem Leben des Einzelnen in seinem unerforschlichen Ratschluß darüber geurteilt hatte, ob dieser zu den Auserwählten oder zu den Verdammten zählen sollte.

"In ihrer pathetischen Unmenschlichkeit mußte diese Lehre nun für die Stimmung einer Generation, die sich ihrer grandiosen Konsequenz ergab, vor allem eine Folge haben: das Gefühl einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums."

(Max Weber 1972:122)

Die möglichst genaue Befolgung der kirchlichen Regeln und Vorschriften bot daher die einzige Orientierung für Glauben und Verhalten. Gelang ihre Befolgung nicht, wurde beispielsweise das Gebot der ehelichen Treue nicht eingehalten, so galt dies als Indiz der Verworfenheit. Die Ferne des gnadenlosen Gottes verstärkt jedoch nur das Bemühen, es ihm recht zu tun und ihn mit allen Menschen möglichen Mitteln zu verehren. Dies zog auch die Isolation des Einzelnen von seinen Mitmenschen nach sich, denn jede zwischenmenschliche Bindung, insbesondere jede erotische Bindung zog Gott etwas von der ihm allein gebührenden Verehrung ab und barg die Gefahr der "idolatry", der Kreaturvergötterung, in sich. Insofern evoziert die Frau noch immer, wie in der orthodoxen christlichen Askese, die Gefahr, den Mann in seiner Hinwendung zu Gott zu stören, und die Gott allein gebührende Liebe auf sich zu ziehen. Die sexuelle Verbindung mit der Frau entkam dieser Gefahr nur, wenn sie als lustloses Mittel zum Zwecke der ehelichen Fortpflanzung diente. Innerhalb der ehelichen Ordnung, von jeder Erotik gereinigt und völlig instrumentalisiert konnte dann sogar die sexuelle Vermischung der Verehrung Gottes dienen, indem sie gottesfürchtige Nachkommen hervorbrachte.

Der Bezug der Menschen zueinander, auch innerhalb der Ehe, stellt sich nur über die Beziehung zu Gott, die Arbeit "in majorem gloriam dei", her.

"Die Nächstenliebe äußert sich - da sie ja nur Dienst am Ruhm Gottes, nicht : der Kreatur sein darf - in erster Linie in der Erfüllung der durch die lex naturae gegebenen Berufsaufgaben, und sie nimmt dabei einen eigentümlich sachlich-unpersönlichen Charakter an: den eines Dienstes an der rationalen Gestaltung des uns umgebenden gesellschaftlichen Kosmos."

(Max Weber 1972:126)

Die Liebe zu anderen Menschen muß in den von der Vernunft gesteckten Grenzen bleiben, jede Überschreitung dieser Grenzen wäre eine Beleidigung Gottes:

"It is an irrational act and not fit for a rational creature to love anyone farther than reason will allow us ... It very often taketh up mens mind so as to hinder their love of God"

(Baxter, zit.n. Max Weber 1972:201, Herv. i.O.)

Die Liebe zu Gott ist hier gleichgesetzt mit einer rationalen Liebe, wogen Liebe und Freundschaft zu einem Menschen, sofern sie die Grenzen eines rationalen Verhaltens überschreiten, die Liebe zu Gott behindern. Dieser Gedanke, daß jede gefühlsmäßige Beziehung von Mensch zu Mensch sündige Kreaturvergötterung sei und die Liebe zu Gott behindere, ist nach Max Weber ein charakteristisches Moment jeder asketischen Ethik. Damit verbunden ist im Calvinismus insbesondere eine bestimmte Mittel-Zweck-Relation:

"Den Calvinisten begeistert der Gedanke, daß Gott in der Weltgestaltung, auch in der sozialen Ordnung, das sachlich Zweckvolle als Mittel der Verherrlichung seines Ruhms wollen müsse: nicht die Kreatur um ihrer selbst willen, aber die Ordnung des Kreatürlichen unter seinem Willen."

(Ebd.:201, Herv. i.O.)

Die Liebe zu Gott drückt sich daher in dem "Streben nach Rationalisierung der Welt" aus. (Ebd.:201) Diese rationale Gestaltung der Welt kann sich in der Berufsarbeit, in der Politik, in der Familie und in der Wissenschaft verwirklichen. Die calvinistische Askese ist im Gegensatz zur orthodoxen mönchischen Askese wesentlich weltzugewandt. Auch sie verknüpft jedoch wie diese die Liebe zu Gott mit dem Streben nach Erkenntnis, die erotische Verschmelzung mit der Frau bedroht auch hier die Erkenntnis. Im Unterschied zur mönchischen Askese ist für die Protestanten jedoch die Erkenntnis nicht mehr durch die geistige Vereinigung mit Gott zu erreichen, denn dieser hält sich verborgen und ist den Menschen unendlich fern, sondern nur im empiristischen Sammeln und Ordnen von Fakten. Denn der "Sinn" der Welt läßt sich nur noch indirekt aus Gottes Werken erschließen, d.h. aus der Ordnung, die er in die Natur gelegt hatte, und die es aufzufinden galt. Wir hatten bereits in Kap. I.1. herausgearbeitet, daß Francis Bacon als ein typischer Vertreter des protestantisch-asketischen Wissenstyps anzusehen ist.

Die sinnliche, nicht disziplinierte Frau stört dieses Streben nach "Rationalisierung der Welt" (vgl. Kap. I.1.2.), die "wollüstige Liebe" (Bacon 1946:43) zur Frau verwirrt und verdunkelt den Verstand. Diese weibliche Bedrohung der inneren und äußeren Naturbeherrschung ist jedoch im 17.Jahrh. beherrschbar geworden. Die vorhergehenden Enteignungsprozesse in Zusammenhang mit der Hexenverfolgung hatten die Domestizierung der (bürgerlichen) Frau vorangetrieben. Der Ehe unterworfen und auf den Privatbereich eingeschränkt und der Macht über ihre eigene Natur beraubt wurde die (bürgerliche) Frau selbst zur Agentin der Beherrschung der menschlichen Natur. Die Ehe wurde zur Institution der innerweltlichen Askese, die domestizierte eheliche Sexualität zum Mittel der Rationalisierung der Welt; in ihr lernt das männliche Subjekt sich den Wirkungen der Natur auszusetzen ohne sich in ihr zu verlieren und die Sinnlichkeit wie ein Werkzeug einzusetzen.

" Das eheliche Verhalten soll nun einer Vorraussicht, einem Plan, einer Art Rechenhaftigkeit gehorchen: je nach den finanziellen Möglichkeiten des Vaters und den physischen Veranlagungen der Mutter sind wenige, aber gesunde und gottgefällige Nachkommen in die Welt zu setzen. In reformierten Kreisen spielt sich allmäh-

lich ein taktisches, den Umständen angepaßtes Sexualverhalten ein."

(Honegger 1978:119)

2.4.1. Die protestantische Hexenverfolgung

Die Natur hatte gegenüber der vorangegangenen Jahrhunderten erheblich an dämonischer Macht verloren. Dies läßt sich auch an der Haltung Calvins zur Hexenverfolgung ablesen: zwar stellten Hexen, in Verbindung mit dem Teufel, eine gesellschaftsbedrohende Gefahr dar, aber weniger, weil sie über dämonische, sexuelle oder magische Macht verfügt hätten, z.B. orgiastische Sabbate feierten oder sich in Tiere verwandelten, sondern weil sie sich an dem protestantischen Glaubens- und Verhaltenskodex vergingen und die Ordnung der Welt destabilisierten. Von den Hexen ging zwar eine Bedrohung aus,

"aber im Calvinismus wurde die Hexerei schon früh zu einem vorwiegend moralischen Vergehen, (...)"

(Honegger 1978:105)

Auch in Bezug auf den Umgang mit Hexerei weist sich der Calvinismus als "Medium der Säkularisierung" aus. (vgl. Ebd.:107) Die Hexen hatten für den Calvinismus sowohl ihre Macht über die menschliche Natur (Fruchtbarkeit, Potenz, Körperwissen etc.), als auch über die äußere Natur (Schadens- und Wetterzauber etc.) weitgehend eingebüßt. Hierin drückt sich die doppelte Bedingung der "Rationalisierung der Welt" aus: die Moralisierung der inneren und die Entdämonisierung der äußeren Natur.

Die Festlegung der Frau auf Ehe und Mutterschaft trug entscheidend zur Entmachtung der Hexe bei, es zeichnet sich ab, daß Weiblichkeit mit zunehmender Domestizierung der Frau mit Leiden und Krankheit identifiziert werden wird. Die Hexenverfolgung, auch die protestantische, war ein machtvolles Instrument zur Domestizierung der Frauen gewesen, da durch sie Abweichungen von den engen Grenzen für normgerechtes weibliches Verhalten geahndet wurden.

James I. (Regierungszeit 1603-1625) vereinigt, wie Jean Bodin (vgl. Kap.II.1.4.), in seiner Person die neuzeitliche Hexenverfolgung und das politische Bestreben, die Frau auf die Familie einzuschränken und diese zur "Keimzelle des Staates" zu machen. Mit der Regierungszeit von James I. begannen in England erst die massenhaften Hinrichtungen von Frauen als Hexen. 1603 setzte er ein Gesetz in Kraft, das die bisherige mildere Rechtsprechung in den Hexenprozessen erheblich verschärfte, da nun jede Art von "Hexerei" mit dem Tode bestraft wurde und nicht mehr nur der Schadenszauber mit tödlicher Folge. (vgl. Merchant 1980:168) Diese scheinbar irrationale Politik eines reformierten Herrschers der Neuzeit ist nur zu erklären, wenn man sie im Zusammenhang der gegenseitigen Bedingung von patriarchaler Herrschaft in der Familie und im Staat sieht. (vgl. Kap.II.1.4.)

3. Die Verdrängung und Marginalisierung des weiblichen Wissens

Dem Verdrängungs- und Marginalisierungsprozeß der heilkundigen Frauen und Hebammen durch die Hexenverfolgung wollen wir einen gesonderten Teil einräumen, da es sich um eine Enteignung des Wissens von Frauen über Natur und ihren Körper handelt. Wie dwir schon im Vorhergehenden erwähnten, richtete sich der Haß der Hexeninquisitoren insbesondere gegen die Hebammen und heilkundigen Frauen, und bei ihnen ist der Verdrängungsprozeß am eklatantesten. Zentrierten sich doch ihre Tätigkeiten und ihre Kenntnisse um die Geburt, einen Bereich zu dem Männer keinen Zugang hatten. Ihr Wissen stand in der Tradition weiblicher Kräutermagie und Heilkunde, in der das praktische Wissen des Mittelalters über Natur gesammelt war und dessen Vermittlung innerhalb einer noch zu bestimmenden Frauenkultur geschah.

Mit der Hexenverfolgung wurde dieser Arbeits- und Lebenszusammenhang zerstört, das Wissen ging teilweise verloren, wird reorganisiert in die ärztliche Wissenschaft übernommen. Da die Zuständigkeit für die Heilkunde und Geburt in den Bereich der männlichen Ärzte abwanderte, wurden die Frauen isoliert und auf ihren Körper, auf ein bewußtloses Stück Natur reduziert. Die Ausgrenzung der heilkundigen Frauen und ihres Wissens ging derart einher mit der Durchsetzung der Ärzte, die nun zu Experten des Wissens über den menschlichen Körper wurden. Der Erklärungsansatz von C. Honnegger, den "Kompetenzwechsel" (Böhme 1980) in der Heilkunde als einen Überlagerungs- und Verdrängungsprozeß einhergehend mit der Zerstörung einer weiblichen Kultur zu beschreiben, scheint uns zutreffender als G. Böhmes Ansatz, der diesen begrifflich in der "Verwissenschaftlichung von lebendweltlichem Wissen" (Ebd.) faßt. Er kennzeichnet dieses "lebensweltliche" Wissen als wesentlich auf Erfahrung beruhend, die in einem bestimmten Lebenszusammenhang gemacht wird. Lebensweltliche Erfahrung definiert er folgendermaßen:

"Lebensweltliche Erfahrung ist wesentlich Sinneserfahrung und an den Leib gebunden (...). Ihre Einheit und ihre Gliederung wird durch die Sinne und den Leib vermittelt."

(Böhme 1979:114)

Er sucht dies dann auch exemplarisch an der Hebamme nachzuweisen:

"Diese Kompetenzen wurden zunächst allein durch die eigene Lebenserfahrung erworben, d.h. Gebären und Zuschauen."

(Böhme 1980:35)

Diese Reduzierung auf Naturwüchsigkeit und bloße subjektive Erfahrung scheint uns im Zusammenhang mit dem Hebammenwissen und der Geburt verfehlt. Zum rein subjektiven Ereignis wurde die Geburt erst mit der zunehmenden Isolation der Frauen und ihrer Verdrängung ins Private. Durch den Begriff der Lebenswelt diffundiert der sozialhistorische Kontext, in dem das Wissen der Hebammen und "Hexen" steht. Die Einheit ihres Wissens ist nicht nur an den Leib gebunden, sondern auch an die Riten, die seine Weitergabe und Anwendung bestimmen, wie auch an die Kollektivität, in der es sich entfaltet.

Allerdings ist am Begriff der Verwissenschaftlichung insofern festzuhalten, da er den Verdrängungs- und Ausgrenzungsprozeß in einen weiteren Kontext stellt, in den der sich mit den neuen Wissenschaften herausbildenden distanzierten und selbstbeherrschten Form von Erfahrung, die nun zur alleinigen Bedingung von wahren Wissen wird. Das auf magischer Naturerfahrung beruhende Wissen der Volksmedizin, in dem der Mensch noch eingebunden war in das Wirkungsgefüge der Naturkräfte (vgl. Kimmmerle 180:84), wird zunehmend obsolet. Doch war diese Reorganisation subjektiver Erfahrung erst einmal nicht der Wissenschaft geschuldet,

sondern wir stellten diese bereits in den Zusammenhang der formellen Subsumtion der Subjekte im absolutistischen Staat und der von diesem und der weltlichen Justiz im allgemeinen durchgeführte Hexenverfolgung. Da aber Wissenschaft, insbesondere die Medizin, sich an der Desavouierung Abgrenzung und Kontrolle des magisch-empirischen Wissens beteiligte und dabei das von ihr desavouierte Wissen übernahm und in einen anderen Zusammenhang stellte, trug auch die sich neu herausbildende Wissenschaft zur Enteignung der Frauen von ihrem Wissen bei.

3.1. Die Verfolgung der heilkundigen Frauen und Hebammen durch Kirche und Ärzteschaft

3.1.1. Magische Naturerkenntnis in der christlichen Kirche

Das Studium der Wissenschaften des Hochmittelalters war von der christlichen Theologie, der Suche nach der göttlichen Wahrheit und ihrer asketischen Haltung zum Menschen fast ausschließlich bestimmt. Die menschliche Seele war das Wesentliche und im Mittelpunkt standen die Bemühungen, das Vermögen der Seele zu ergründen und ihre Verbindung zu Gott zu erforschen. Naturerkenntnis war vor allem von einer kontemplativen Haltung bestimmt.

Doch mit den arabischen Einflüssen, die im 11., insbesondere aber im 12./13.Jahrh., in den christlichen Kulturkreis eindringen, begann sich auch in der christlichen Welt ein erstes Interesse an Naturstudien zu regen. In dieser Zeit begann auch die Auseinandersetzung unter den christlichen Schulen darüber, inwieweit Magie legitimerweise als Teil des formalen Kanons der Wissenschaften und Künste zu betrachten sei. Die Schule Abelards beispielsweise zählte Magie neben Mechanik und Rhetorik zu den praktischen Künsten.

Gegen solche Tendenzen richtete sich das einflußreiche Verdikt Hugo von St. Viktors, das jegliche Form der Magie als sündvoll und dämonisch verdammt. (vgl. Peters 1978:64f.) Dagegen führten diejenigen scholastischen Gelehrten die sich mit Naturstudien, Magie und Astrologie zu beschäftigen begannen, wie Robert Grosseteste, Roger Bacon, Wilhelm von Auvergne und Michael Scot die Unterscheidung zwischen einer *magia naturalis* und einer dämonischen Magie ein. Während natürliche Magie auf der Manipulation der natürlichen Eigenschaften der Dinge beruhte, so bediente sich die schwarze Magie der Hilfe des Teufels - wobei die Bestimmung dessen, was natürlich und was teuflisch sei, stark moralisch geprägt und vom kirchlichen Weltbild dominiert war. Vor allem war die Unterscheidung auch eine zwischen hoher, gelehrter Magie und der profanen, gemeinen Magie des "abergläubischen" Volkes. Diese Differenzierung war der den Gelehrten und der Kirche verdächtigen Beschäftigung mit Natur gedacht, doch trugen die christlichen Magier des 13.Jahrh. durch ihre eingehende Beschäftigung mit den arabischen Quellen zur Systematisierung und Definition des illegitimen Wissens bei:

"Regardless of the fortune of their personal reputations, however, the thirteenth century astrologers and magiciens heavily strengthened the case against illicit magic by condemning it just as strongly (perhaps more strongly, since they were very often under attack for it themselves) as had the theologians and Lawyers."
(Peters 1978:88)

Die Grenze, die weiße und schwarze Magie schied, war die *curiositas*, die Lust am Wissen unnötiger Dinge (*libido sciendi non necessaria*) wie Wilhelm von Auvergne es definierte. Darüberhinaus zählte die *observantiae*, die *divinatio* (Wahrsagekunst) und die *idolatrie* (der Bilderzauber) zum lasterhaften Wissen; sie alle führten auf dem direkten Wege zur Hölle. Aufschlußreich ist der 20. Canto von Dantes *Inferno*, wo im Höllenkreis der *Idolatrie* und *observantiae* nicht zur zeitgenössische Magier wie Michael Scot (der auch politischer Gegner für Dante war) schmorten, sondern auch eine Menge namenloser Frauen, die den Webstuhl, die Spindel und die Nadel verlassen hatten, um Kräutermagie zu betreiben. Nicht nur für Dante, sondern auch für die Kirche und die gelehrten

Magier standen die namenlosen kräuterkundigen Frauen auf der anderen Seite der Grenze, hinter der die Lust am Wissen unnötiger Dinge begann. (vgl. Peters 1978:90f./102f.)

Die Medizin, die an den im 12./13.Jahrh. entstehenden Universitäten gelehrt wurde, war reine Büchergelehrsamkeit. Die praktische Anwendung, das Heilen, wurde nicht in Betracht gezogen, da das Leiden mit der Sühne für die sündhafte Natur des Menschen verbunden wurde. Gerade der Körper der Frau war mit einem besonderen Fluch beladen, ihre Menstruation wurde als Zeichen ihrer Unreinheit gewertet, sie war der Ausfluß ihrer Sünd- und Boshaftigkeit. (vgl. Fischer-Homberger 1984:39) Die Menstruation als ein Reinigungsritual, wie auch die Schmerzen der Geburt, erhielten den Charakter von Sühne und Strafe, wie der Kirchenvater Tertullian es ausdrückte:

"Du gebärst in Angst und Schmerzen Frau (...) und vergißt, daß du Eva bist."

(Tertullian, zit.n. Fischer-Homberger 1984:130)

3.1.2. Heilkundige Frauen und wilde Weiber

Das praktische, auf Erfahrung beruhende Wissen, war vor allem im niederen Volk verbreitet, dazu gehörten die Zubereitung von Tränken aus Kräutern, sowie die Herstellung und Anwendung von Salben und Drogen. Ihre Anwendung wurde unter Beschwörungen, Zauberformeln und Segenssprüchen vollzogen. Von ihnen - so der Glaube - hing im wesentlichen der Prozeß der Heilung ab. (vgl. Dürr 1978:13f.; Ketsch/Kuhn 1984:260) Wie der Canon episcopi es bezeugt, lag das heilkundige Wissen und die Behandlung von Krankheiten vor allem in den Händen der Frauen, quer durch alle gesellschaftlichen Klassen. So rühmte noch im 12.Jahrh. Hermann von Aue in seinem Ereclied Aemrgan, die Schwester des Königs, wegen ihrer Heil- und Zauberkräfte:

"Welch große Wissenschaft und seltsamen Kenntnisse gingen mit ihr verloren. Sie war eine Göttin gewesen. (...) In der Luft konnte sie sich wie auf der Erde zur Ruhe schwebend aufhalten, konnte auf dem Wasser und darunter leben. Es war ihr auch ganz selbstverständlich im Feuer zu wohnen so sanft wie auf dem Tau (...) sie verwandelte Menschen in einen wilden Vogel oder in ein wildes Tier. Danach gab sie ihm gleich seine Gestalt zurück." (zit.n. Ketsch/Kuhn 1983:269)

Dem wilden Weib oder der weisen Frau wurden besondere magische Kräfte zugesprochen, denn die vermittelte zwischen dem Menschen und den dämonischen Wesen in der Natur. Diesen Frauen kam die Aufgabe zu, dieses magische Wissen zu sammeln und zu praktizieren. Ein wichtiger Bereich ihrer Tätigkeit bestand in der Geburtshilfe, die die aktive Geburtenregelung miteinschloß. Sie kannten abortive Tränke, Mittel zur Empfängnisverhütung, wie zur Regelung der Menstruation. (vgl. Becker/Brackert/Bovenschen u.a. 1977:92)

Die Tradierung des Wissens geschah noch vorwiegend mündlich und in Form des Initiationslernens. Es galt noch im 13.Jahrh. als besondere Qualifikation, von einem "wilden Weib" in die Heilkunst eingeweiht worden zu sein, wie das Heldenepos Kudrun belegt:

"Hettel sandte Boten, er Wate kommen hieß. Schon seit langem war es, daß sie wußten dies, Er sei der Heilkunst kundig von einem wilden Weibe. Wate, der gerühmte half manchem schon an Leben und am Leibe."

(zit.n. Ketsch/Kuhn 1983:269)

Doch wie wir bereits darstellten, war das Verhältnis zu den in magischen Künsten bewanderten Frauen und Männern äußerst ambivalent, und dies wandelte sich unter dem Einfluß der Kirche zunehmend zur Ablehnung, wie es der krasse Gegensatz der oben zitierten Quellen zu den Haßtiraden des Hexenhammers beweist.

Die Entwicklung der Heilkunde im Mittelalter beruhte auf einer magischen Form der Naturerfahrung, ihre Anwendung oblag insgesamt den Frauen und insbesondere den weisen Frauen, die meist auf dem Land lebten oder unter dem fahrenden Volk zu finden waren.

3.1.3. Die Hebamme - die Geburt als kollektives Ereignis

In den Städten entwickelten sich aus den weisen Frauen die Hebammen, deren Wirkungsbereich sich auf die Geburtshilfe einengte, doch auch wie in den anderen medizinischen Gewerben der Bader und Scherer gehörte die Zubereitung von Arzneien ebenfalls zu ihren Tätigkeiten. Ihre medizinische Praxis erweiterte sich um operative Eingriffe, wie Dammschnitt u.a., sie war eine Spezialistin auf dem Gebiet der Frauen- und Kinderheilkunde. (vgl. Becker/Brackert/Brauner/Tümmler 1977:110) Die Geburtshilfe oblag jedoch nicht nur der Tätigkeit einiger weniger Spezialistinnen, sondern war traditionell in die solidarische Hilfe von Frauen der Verwandtschaft und näheren Umgebung eingebunden. Aus diesem Kreis der erfahrenen Frauen scheint sich insbesondere auf dem Land die Hebamme rekrutiert zu haben, als eine, die sich besonders durch ihre Geschicklichkeit auszeichnete. Eine Hebammenwahl ist aus der fränkischen Gegend überliefert, wo bei alljährlichen rituellen Festen aus dem Kreis der Frauen im Dorf die Hebamme gewählt wurde. (vgl. Ebd.:110) In den Städten war wohl aber die Ausbildung eines Lehnmädchens durch die Hebamme die gebräuchlichste Form der Wissens- und Tradierung gewesen.

Die Geburt war also allgemein eine Angelegenheit von Frauen und ein kollektives Ereignis, eingebunden in eine Frauenkultur, zu der u.a. auch ausschweifende Kindbettfeste gehörten. (vgl. Ebd.:110) Diese Feste gehörten zu den wenigen Freiräumen, die Frauen für sich in Anspruch nehmen konnten. Aus Dänemark ist ein solches Fest überliefert, bei dem die Frauen zu wilden Umzügen auf die Straße zogen und sogar einigen Frauen die Haube, das Zeichen ihrer Ehrbarkeit und Unterwerfung unter die Ehe, vom Kopf rissen. (vgl. Dürr 1978:38)

[439] Haube und Kleid der ehrbaren Nürnberger Frauen, Zeichnung v. Albrecht Dürer, 1527



aus: Albrecht Dürer: Das gesamte graphische Werk [76], Bd. 1, S. 1090.

(aus: Ketsch 1983:292)

3.1.4. Die Kontrolle der Hebamme und die Verfolgung der Hexe

War die Hebammentätigkeit bis Ende des 14. Jahrh. ein freies Gewerbe, so begannen die Städte nun mit der Regelung ihrer medizinischen Versorgung die Hebammen und heilkundigen Frauen einer zunehmenden Kontrolle zu unterwerfen. Diese Entwicklung begann mit der Einstellung einer Amtshebamme, anfangs zur Sicherstellung der Versorgung der Frauen aus den ärmeren Schichten, wobei ihr aber zunehmend mit den Hebammenordnungen eine Kontrollfunktion über diese Frauen zugewiesen wurde. Denn die Unterordnung der Hebammen unter die Aufsicht der Stadtärzte und die von ihnen konzipierten Hebammenordnungen, die gegen Ende des 15. Jahrh. auftauchten, waren nicht nur Mittel zur Einschränkung des Hebammenberufes, sondern über die Kontrolle der Hebammentätigkeit suchte man auch Einfluß auf die Frauenfeste und das Leben der Frauen zu gewinnen. Sowohl den Ärzten als auch der Kirche war die Hebammentätigkeit ein Dorn im Auge, da sich ihrer Kontrolle entzogen war. (vgl. Fischer-Homberger 1984:74) "Und niemand", so zitieren Institoris/Sprenger den Formicarius des Johannes Nider, "schadet dem katholischen Glaubens mehr als die Hebamme". So suchten die Inquisitoren die Hebammen in kinderfressende Strigen zu verwandeln und ihr Wissen zu verteuflern:

"...daß nicht nur dabei Hexerei geschieht, daß eine die ehelichen Pflichten nicht erfüllen kann, (...) sondern es auch geschieht, daß ein Weib nicht empfängt oder wenn sie empfängt, sie dann eine Fehlgeburt tue (...)."

(Institoris/Sprenger 1982:158)

Und wenn diese Diffamierung nicht ausreicht, denn so wissen auch die Dominikanermönche, daß die aufgezählten Werke "durch natürliche Mittel, z.B. durch Kräuter und andere Mittel, ein Mensch ohne Hilfe der Dämonen bewirken kann", dann gehen sie weiter in ihrer Denunziation und behaupten, die Hebammen "fressen (...) die Kinder oder geben sie den Dämonen preis". (Ebd.:158)

Die Mittlerrolle zwischen Leben und Tod, die die Hebamme schon immer innehatte, wird derart zum ungeheuerlichen, tödlichen Werk. So suchte die Kirche, den Hebammen die Aufgabe der Nottaufe zu verordnen, selbst noch bei Kindern im Mutterleib. Unterblieb diese, dann waren die Kinder nach Auffassung der Kirche an den Satan verloren. (vgl. Dürr 1978:210)

Nicht nur das Kräuterwissen und die Frauenversammlungen, sondern auch die handwerklichen Methoden der Hebammen wurden durch die Hexenverfolgung zu einer teuflischen Praxis. Auf einem Holzschnitt von 1483 wird die Geburt des Antichrist durch Kaiserschnitt vorgestellt:



(aus: Ketsch 1983:287)

Diese Verfolgungs- und Diffamierungskampagne gegen das Hebammenwissen, die Volksmedizin und die Frauenkultur durch die Kirche war begleitet von einem Konkurrenzkampf und einer Verdrängung der Hebammen und heilkundigen Frauen in den Städten durch die männliche Ärzteschaft. Aber auch die Juden, die einen beträchtlichen Anteil an der praktischen Medizin hatten, da sie die hochentwickelte arabische Tradition aufgriffen, wurden von den Ärzten verdächtigt. Das schulmedizinische Wissen der Ärzte dagegen stützte sich mehr auf graue Theorie, die theologisch eingefärbt war, als auf praktische Erfahrung. Da den Frauen der Zugang zu den Universitäten versagt blieb, wurde dies gegen sie ausgespielt. Die empirische Praxis der Hebammen und der als Ärztinnen tätigen heilkundigen Frauen wurde als unvernünftige Scharlatanerie abgetan. So stimmt der Straßburger Arzt in seinen Vorschlägen zur Neuregelung des Medizinalwesens (1483) in die Diffamie-

rungskampagne der Kirche mit ein und vertritt vehement seine ständischen Interessen:

"Zum ersten, ob es gut und nützlich ist, daß man jederman gestattet und erlaubt, sich der Arznei anzunehmen, sie zu geben und anderen Dinge, die dem Doktor der Arznei zugehören, zuzulassen, wie getaufte Juden, Scherern, alten und sonstigen törichten Frauen, Landfahrern, die auf Latien alle Empiriker genannt werden (...) so sollte sie (die Arznei, d.V.) doch niemand anders als allein dem Doktor der Arznei gestattet werden und sonst keinem Empiriker, denn diese verursachen große Schäden.

(...) So ist es vorgekommen, daß man keine Kinder mehr empfangen kann und die Kindlein verdirbt und abtreibt, sowohl mit Vorsatz als auch aus Unwissenheit (...)

Außerdem scheint es mir wegen der schwangeren Frauen außerordentlich wichtig sich besser mit Hebammen zu versorgen und zu versehen, als das bisher geschehen zu sein scheint. Denn etliche verletzen die schwangeren Frauen bei der Geburt, etliche sind bei armen Frauen untätig und unwillig, etliche sind unerfahren, etliche auch Hexen und Zauberinnen. Und dieselben erwürgen viele Kinder bei der Geburt (...)

Und es ist eine allgemeine, unglückselige Regel, daß all diejenigen, die viele Kinder tot (zur Welt) bringen, um die es vorher gutstand, und alle diejenigen, die unerfahren und nicht approbiert oder ohne Ausbildung die Arznei ausüben, alle Zauberinnen sind. Anderswo in großen Städten hat man geschworene Hebammen, die dem Doktor der Arznei schwören müssen, getreu und rechtschaffen alles das auszuführen, was sie können und wissen (...)"

(zit.n. Ketsch/Kuhn 1983:279)

Seit Beginn des 15.Jahrh. wurde allgemein ein Stadtarzt, anfangs auch noch patrizische "ehrbare" Frauen zur Aufsicht und Examinierung der Hebammen bestellt, wodurch nicht nur die Amtshebammen, sondern auch die frei praktizierenden Hebammen erfasst wurde. Die Examinierung erforderte zum einen von den Hebammen das Lesen der von den Ärzten verfassten Hebammenbücher und ihre Unterordnung unter die Buchmedizin, zum anderen wurden die Hebammen gezwungen, ihr Wissen den Ärzten zu offenbaren, wogegen sie auch einigen Widerstand setzten. Denn wie auch die anderen Gewerbe, konnten sie sich nur gegen Konkurrenz schützen, indem sie ihr heilkundiges Wissen nur untereinander weitergaben. Wie aber aus der oben genannten Quelle hervorgeht, drohte ihnen, wenn sie nicht bereit waren, sich der stadtärztlichen Kontrolle zu fügen, als Hexe und Zauberin verfemt und verfolgt zu werden.

Doch war es ihnen oft gar nicht möglich, sich den Bedingungen der Obrigkeit zu ergeben, da diese einen gewissen Bildungsstand und eine ordentlich und ehrbare, d.h. verheiratete, Lebensführung voraussetzten. Frauen aus den unteren Klassen, wie auch die heilkundigen Frauen des fahrenden Volkes, wurde ihre Praxis verboten und sie wurden der Hexenverfolgung ausgesetzt. Aber auch die ordentlichen Hebammen blieben von der Verfolgung nicht verschont. In Köln wurden während des dreissigjährigen Krieges fast sämtliche Hebammen der Stadt hingerichtet. (vgl. Dürr 1978:210)

Mitte des 16.Jahrh., zur Zeit der großen Hexenverfolgungen, setzten sich allgemein die Hebammenordnungen durch. Die einschneidenden Regelungen dequalifizierten die Hebammen, bereiteten das Eindringen der Ärzte in die Geburtshilfe vor und funktionalisierten die Hebammen als Kontrollinstanz der Obrigkeit über das Leben der Frauen.

Die obrigkeitlich-kirchliche Lizensierung der Hebammen betraf nicht so sehr ihre Geschicklichkeit und ihre Kenntnisse als vielmehr ihre

dem Priester zukam. (vgl. Ketsch/Kuhn 1983:282f.; Böhme 1980:37) Die Ehe wurde zu einer der wichtigsten Voraussetzungen, wie aus der Nürnberger Hebammenordnung zu entnehmen ist, nach der keine unverheirateten oder verwitweten Lehrlinge mehr anzunehmen sind. Zudem hatte sich die Hebammen alljährlich zu einem Verhör einzufinden und ihre Fehler, sowie die anderer Hebammen, anzuzeigen. Diese erzwungene Einbindung zeigt sich auch an der Verpflichtung, unbedingt die Nottaufe vorzunehmen, uneheliche Kinder zu melden und den Namen des Vaters während der Geburt zu erpressen, Abtreibungen anzuzeigen und Prostituierte zu kontrollieren. Zum anderen trachtete man danach, das Hebammenwissen von der Heilkunde der weisen Frauen, und damit von seinen Quellen, zu dissoziieren. (vgl. Beckert u.a. 1977:114)

Mit der Reglementierung der Hebammen und ihrer Verfolgung als Hexen verschwand auch die aktive Geburtenregelung, d.h. Verhütung und Abtreibung, aus der medizinischen Praxis. Auch durften die Hebammen keine Öle, Salben und Umschläge, die der Erleichterung der Geburt dienten, mehr anwenden. (vgl. die Heilbronner Hebammenordnung in: Ketsch/Kuhn 1983:283) Die Hebammen mußten es nun zulassen, daß mehr und mehr Ärzte in ihren Tätigkeitsbereich eingriffen, daß sie bei Komplikationen oder Zangegeburten einen Arzt oder Chirurgen herbeirufen mußten, keine Heilbehandlung mehr vornehmen durften und auch die Arzneimittelherstellung unterlassen mußten.

Die Geburt wurde von nun an zu einem christlichen, von der Obrigkeit geregelten Ereignis, und nicht, wie Böhme schreibt, zum sozialkulturellen Ereignis. Die Frauen wußten auch vor der Reglementierung schon, wie die Geburt zum sozialen kulturellen Ereignis wurde, und zwar ohne die Kirche. Die Kindbetthöfe wurden eingeschränkt oder verboten, die Anzahl der anwesenden Frauen am Wochenbett oder bei der Taufe wurde beschränkt. Der Hebamme oblag es, über die Einhaltung der Vorschriften zu wachen und Ausschreitungen zu verhindern. Sie war nun keine Vertrauensperson der Frauen mehr, sondern Werkzeug der Obrigkeit. (vgl. Becker u.a. 1977:115)

Die Orte der Frauenkultur, die Kindbettstube, Wasch- und Spinnstuben, wurden nun als Orte des Lasters diffamiert. Die Tätigkeit des Waschens, die traditionell den Frauen oblag, wurde zum Synonym für übles Gerede (1), womit die Kommunikations- und Arbeitszusammenhänge der Frauen verteuelt wurden:

"So bildete der Prediger Geiler von Kaysersberg den Waschplatz als Frauenort in seinem 1518 erschienenen Buch "Wider die Stunden des Mundes" ab. Sie galten nunmehr vor allem als Orte, an denen die Frauen sich dem Laster der Schwatthaftigkeit hingaben.

(...) Ein Sprichwort aus dieser Zeit sagt: "Wenn Weiber waschen, haben sie den Teufel im Nacken"."

(Althaus 1984:109)

Das Hebammenwissen wurde durch diese Reglementierung, Verfolgung und durch die Dissoziierung vom heilkundigen Wissen der weisen Frauen zunehmend vom Bücherwissen der Schulmedizin überlagert. Die Buchmedizin sollte von nun an für die Hebamme an die Stelle der Frauenkultur treten, die bisher das medizinisch notwendige Wissen tradiert hatte. Die Frauen selbst wurden aus der Tradierung ausgeschlossen. Die Kontrolle durch die Ärzte erforderte eine Anpassung an deren theoretische

1 Nach der Heilbronner Hebammenordnung war eine der erforderlichen moralischen Qualifikationen der Hebammen, sich der Schwatthaftigkeit und "Waschhaftigkeit", die eines der "abscheulichsten Laster darstellt" - nach dem Universallexikon von Zedler um 1750- zu enthalten. Böhme interpretiert dieses "Laster" etwas vorschnell zur Naschhaftigkeit um. (vgl. Böhme 1980:41)

Schriften, die zumeist hinter die gynäkologische Praxis der Hebammen zurückfielen. Diese Hebammenbücher der Ärzte fanden im 16. Jahrh. zunehmend Verbreitung. Eines der ersten trug bezeichnenderweise den Titel "Daraus man alle Heimlichkeit des weiblichen Geschlechts erkennen kann", die fälschlicherweise Albertus Magnus zugeschrieben wurde. (vgl. Ketsch/Kuhn 1983:288) Ihr Inhalt basierte auf dem von den Hebammen erfahrenen Wissen, verbunden mit einem Gemisch von theologischen und männlichen Vorurteilen und der blindgläubigen Übernahme der antiken Autoren. Verdeutlicht wird der damalige Wissensstans durch den "Streit um das Hymen". (vgl. Fischer-Homberger 1984:71f.) Die Hebammen waren nun zu einiger Autorität gekommen, ihre Zeugenschaft vor Gericht über die Virginität gehörte zu ihren Aufgaben, die wohl auch mit höherem Einkommen und sozialer Achtung verbunden waren. Die Ärzte suchten nun ihre Unerfahrenheit und Unsicherheit im Bereich der gynäkologischen Praxis mit der Überlegenheit ihres "vernünftigen" Wissens hinwegzudiskutieren. Mit spitzfindigen Argumentationen darüber, wie die weibliche Natur vernünftigerweise eingerichtet zu sein habe, suchten sie das Hymen aus der Welt zu schaffen, um damit die rechtsgutachterliche und gynäkologische Kompetenz der Hebammen zu bezweifeln und auszuschalten.

3.1.5. Die Schattenseite des selbstbestimmten Subjekts - die Frau als Naturwesen

Mit dem Eindringen der männlichen Ärzteschaft in die Geburtshilfe herrschte zunehmend die Sonne, nicht der Schatten über den weiblichen Körper. Das nun im 17. Jahrh. aufkommende instrumentelle Verhältnis zur Natur, das Descartes in seiner Schrift über den Menschen, in der er den Körper als kunstvollen, selbsttätigen Mechanismus beschreibt, auf den Begriff bringt, zeigt am deutlichsten im neuen medizinischen Verhältnis zum weiblichen Körper. Die Ärzte stützten ihre Autorität vor allem auf die anatomischen Kenntnisse, die sie beim Sezieren von Leichen gewonnen hatten, ihre Praxis war von einer distanzierenden, instrumentellen Herangehensweise bestimmt. Gerade die Instrumente sollten die Überlegenheit der ärztlichen Kunst über die geschickte und erfahrene Hand der Hebamme demonstrieren. (vgl. Fischer-Homberger 1984:132/133; vgl. auch nachstehende Abbildung)



"Die beiden gegenüberliegenden Seiten: Justine Siegemundin und Francois Mauriceau - man beachte die Betonung der "geschickten Hand" bei der Hebamme gegenüber dem mit dem Bändchen "milierum salus" versehenen Instrumentenschmuck des männlichen Geburtshelfers - "hic sol non umbra regit". (Fischer-Homberger 1984:132/133)

Mit dem Verlust des Wissens über ihren Körper und über Natur, mit der zunehmenden Isolation der Frauen und durch die Zerschlagung ihrer sozialen Zusammenhänge und öffentlichen Orte, wird die Frau auf bewußtlose Natur reduziert. Ihrer gesellschaftlichen Macht beraubt, wird ihr Körper zum Objekt der medizinischen Experten, der Eheänner und der staatlichen Bevölkerungspolitik. (vgl. Honegger 1983:208)

Die Frau wurde auf ihren Unterleib reduziert, der im Dunkel von Säften und Gasen verschwand, ihr ganzes Wesen, einschließlich ihres Denkens wird durch ihn bestimmt. Hatte das männliche Subjekt doch erst die Unabhängigkeit vom Körper postuliert, so scheint die Frau mit diesem zu verschmelzen. Ihr wird die Schattenseite des selbstbestimmten Subjekts zugewiesen. Der Uterus wird zum Sitz des Pathogenen, er beeinflußt die Einbildungskraft und beherrscht die Frauen wider ihren Willen. (vgl. Fischer-Homberger 1984:21f.) Ihre Anatomie, an der die Differenz zum Männlichen festgemacht wird, wird ihr zum Schicksal. Diese Differenz prädestiniert die Frau in den männlichen Augen, die ihren Körper nun vermessen, zur Schönheit, wie auch zur Krankheit, wie Christa Karpenstein-Eßbach in der Analyse der Hygiene-Zeitschriften des 18. Jahrh. herausarbeitet. (vgl. Karpenstein-Eßbach 1984:149)

War ehemals Ausdruck ihrer Mangelhaftigkeit das angebliche allesverschlingende und dämonische Begehren der Frau, so wird das Bedrohliche nun bei der domestizierten Frau, von ihrem Begehren gereinigten Frau, zum Krankhaften, Abweichenden, das sich hinter dem Zauber der Schönheit verbirgt. Ihr Äußeres ist porös und durchlässig für Schmutz und Keime und damit anfällig für Krankheiten. Er muß allmonatlich durch die Menstruation gereinigt und entgiftet werden, ansonsten drohen "Stockungen des Blutes, Verhärtungen, Gestank, Schmerzen, Folter und Tod." (Ebd.:151)

Hinter diesen Ausführungen entbirgt sich nicht nur die Bedrohlichkeit, die Angst und der Ekel vor dem weiblichen Körper, sondern vor allem die Angst und der Ekel des Mannes vor allem Lebendigen, den körperlichen Trieben und Bedürfnissen in ihm, die sich seiner völligen Kontrolle entziehen. Indem er die Differenz am Körper der Frau vermisst, ist es ihm möglich, sich seiner noch immer bedrohlichen und als schmutzig empfundenen Natur zu entledigen. In ihren Abweichungen gegenüber dem Männlichen enthält die Frau das Krankhafte, das eliminiert werden muß. Damit ist das Ziel der Anstrengungen festgelegt: die Reinigung der Frau von ihrer schmutzigen, unreinen Natur, die sie nun an sich selbst vorzunehmen hat und die zu einem selbstzerstörerischen unendlichen Regreß nach innen wird, denn

"der Zustand der Reinheit hat immer vorläufigen Charakter, zumal der Schutz sich dadurch auszeichnet, daß er immer tiefer liegt, als der, der schon sichtbar und weggesäubert wurde. (...)

Die Reinigung ist zu verstehen als ein unendlicher Regreß, der fortschreitet, weil ihm der Traum der Reinheit zugrunde liegt."

(Karpenstein-Eßbach 1984:153)

In diesem unendlichen Regreß nach innen ermöglicht die Frau dem Mann, sich der Auseinandersetzung mit seiner Natur zu entziehen und seinerseits fortzuschreiten zum unendlichen Progress der Rekonstruktion der Welt zur Maschine. Die Frau wird in diesem System des asketischen Eros zum Naturwesen, zuständig für die Kultivierung der inneren Natur. Sie muß nun die Reinigung an sich selbst und an anderen vollziehen, alles, was an schmutzige Körperlichkeit erinnert eliminieren, für Ordnung und Reinlichkeit im Haus und die Anständigkeit der Kinder sorgen und innerhalb des Hauses wie auch an ihrem Körper den schönen Schein produzieren. In diesem unwirklichen schönen Schein ist sie gleichzeitig das Potential der Sehnsucht, Zeichen der Versöhnung.

3.2. Die Auswirkungen der Hexenverfolgung auf die naturwissenschaftliche Erkenntnis

3.2.1. Naturerfahrenheit: Legitimationsprobleme in der Renaissance

Zum besseren Verständnis des Problems, vor dem Bacon und Descartes in der Begründung ihrer Naturerkenntnis standen, sind die Legitimationsprobleme der sich neu entfaltenden Naturphilosophie in der Renaissance zu skizzieren, die sich durch die Ablösung vom christlichen Weltbild und aus der Hexenverfolgung ergaben. Die Hexenverfolgung richtete sich ja nicht nur gegen Frauen im allgemeinen und weise Frauen und Hebammen im besonderen, sondern mittelbar über die Verfolgung, aber auch teilweise direkt, wurde gegen alle "ketzerischen" Strömungen vorgegangen, die sich von der Kirche zu lösen versuchten. Eines der auslösenden Momente der Verfolgung war das neuerwachte Interesse der Renaissancephilosophie an magischen Formen des Wissens, das sich auf spirituelle Reinigungsrituale, die Einbildungskraft und die Erfahrungen der Sinne stützte. In ihrem Weltbild wurde der Kosmos als eine lebendige organische Einheit begriffen, der von der göttlichen Kraft der Liebe durchwirkt war und von den sympathischen und antipathischen Kräften in den Dingen zusammengehalten wurde. Mit der Zuwendung des Erkenntnisinteresses zur Natur erfuhr auch das als weiblich bestimmte stoffliche Prinzip eine Aufwertung, wie Merchant es in ihrer Darstellung des Neuplatonismus zusammenfasst:

"The female soul of the world was everywhere present and, as in Plato's *Timaeus*, was the source of motion and activity in the macrocosm. It contained the celestial images of the divine ideas.

The world's body was its matter, the elements out of which corporeal objects were corporated."

(Merchant 1980:106) (1)

In dieser Beseelung der Natur wurde Magie zum Mittel um in die Geheimnisse der Natur einzudringen. In ihren Experimenten suchten die Alchemisten und Magier die in der Natur wirkenden Prozesse auf chemischen Wege nachzuahmen. In dieser mimetischen Vorgehensweise bestimmte sich der Zweck des magischen Eingriffs aus der Natur, nachdem der Mensch diese durch seine Kunst und zu seinem Nutzen vollendet. (vgl. Heidelberger/Thiessen 1981:102)

In seiner Auflehnung gegen die Schulmedizin wurde gerade für Paracelsus Welt- und Naturerfahrenheit zur Grundlage des Wissens, was ihn auch von der mehr spirituell-ästhetischen Magie Ficinos unterschied. Der Wissende muß aus der Natur geboren werden und von der Natur lernen, um zur wahren Erkenntnis zu gelangen. (vgl. Paracelsus 1925: IX,41)

1 Für eine genauere Darstellung der Naturphilosophie der Renaissance verweisen wir auf Merchant 1980. Wie wir bereits im Kap.1.1. anmerkten, musste nicht unbedingt mit dem Bild der Natur als nährenden Mutter eine Aufwertung der Frau und ihrer sozialen Stellung verbunden sein, wie wir auch in der Anmerkung zu Paracelsus noch zeigen werden. (Desweiteren vgl. Yates 1964; Yates 1979) Zur Problematik der curiositas und den damit verbundenen Legitimationsproblemen im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit vgl. Blumenberg 1973. Allerdings war dieser Übergang nicht so geradlinig wie Blumenberg meint. Die ambivalente Haltung zur curiositas bei Descartes und Bacon arbeitet er zwar heraus, doch er sieht nicht, daß damit eine Eingrenzung der Erfahrung und der Lust am Wissen verbunden war. Zur Bedeutung der Hexen- und Ketzerverfolgung in diesem Zusammenhang vgl. Peters 1978; Easlea 1980.

Die Alchemisten entwickelten in ihren Studien "ein Gedächtnis der Sinne" wie Justus Liebig es formulierte, ihre Unterscheidungen der Stoffe waren die des Geruchs, der Farben und der fühlbaren Qualitäten, (vgl. Krohn 1977:68) doch nahmen sie auch durch Wiegen und Messen quantifizierende Vergleiche zur Hilfe.

Diese Zuwendung zur Natur, in der die Menschen das Verhältnis zu ihrer Sinnlichkeit neu zu bestimmen suchten, versuchte die Kirche mit der Hexenverfolgung zu unterbinden. (vgl. Peters 1978:IGI; Kimmerle 1980:83f.) Auch der weltliche Jurist Bodin verdamnte in seiner Dämonomanie nicht nur die (unverheiratete) Frau als Hexe, als ein Meer, das vielfältige Formen annehmen kann, sondern auch die Alchemisten Agrippa von Nettesheim, Pico della Mirandola und della Porta. (vgl. Yates 1979:68; Walker 1958:174; Lange 1970:59)

Der protestantische Arzt Weyer, der "Vater der modernen Psychiatrie" (Zilboorg 1969:109) leitete nicht nur die Wende in der Hexendeutung ein, indem er die Hexen zu "Besessenen wider Willen" (Honegger 1979:99) erklärte, sondern er wandte sich auch gegen die katholische Kirche und gegen Paracelsus, beide standen für ihn mit dem Teufel im Bunde. (vgl. Walker 1958:154) Gerade der Streit um die Wahrheit des jeweiligen Weltbildes und um die Wissensform kreiste immer um die Bestimmung von "Ketzerei": die Vertreter der aristotelisch-scholastischen, der hermetisch-naturphilosophischen und später auch der mechanistischen Philosophie bezichtigten sich gegenseitig der Ketzerei, des religiösen Irrweges und des Aberglaubens. Das gemeinsame der Vertreter des aristotelisch-scholastischen Denkens und der sich neu herausbildenden mechanistischen Naturwissenschaft bestand darin, daß für beide die Ketzerei der Naturphilosophen darin lag, daß sie die Grenzen des Anständigen überschritten, allzusehr ihrer Lust am Wissen folgten und damit die notwendige Abgrenzung zur Natur unterlassen hätten. (vgl. Fox-Keller 1986:53f.)

Im Unterschied jedoch zu den kräuter- und heilkundigen Frauen des "niederen Volkes" waren die Magier und die humanistischen Naturphilosophen durch adlige und teilweise auch kirchliche Patrone geschützt. Beispielhaft dafür ist Kepler, der in seiner Schrift eine Reise zum Mond schildert, die ein Wissenschaftler mit Hilfe des zauberischen Eingriffs seiner Mutter und des Dämons unternahm. Die Folge war, daß nicht Kepler, sondern seine Mutter der Hexerei angeklagt wurde. (vgl. Easlea 1980:74/75) Auch konnte Agrippa von Nettesheim Anfang des 16.Jahrh., vor der Zeit der grossen Hexenverfolgungen, noch eine Frau gegen die Inquisition verteidigen und vor dem Scheiterhaufen retten - ein seltener Fall, in dem einer der humanistischen Gelehrten zugunsten der Frauen direkt in das Geschehen eingriff. (vgl. Nauert 1965:57)

Um ihre magische Naturerkenntnis zu legitimieren, griffen die Naturphilosophen die bereits in der mittelaltelichen Scholastik entwickelte Unterscheidung zwischen magia naturalis und dämonischer Magie oder magia profana wieder auf. Unter der Legitimität einer magia naturalis suchten sie die Grenzen des Erfahrbaren erheblich zu erweitern.

Da für sie die Natur mit geheimen Kräften beseelt war, mit denen der Mensch in Verbindung stand, und deren Wirkungen sich der Magier in seinen Operationen zu Nutzen machen konnte, erhielt das Natürliche eine andere Bedeutung. Vor allem wurde der christliche Dämonenglaube dadurch erschüttert und erfuhr eine deutliche Wendung zum positiven, selbst wenn die christliche Dämonologie teilweise übernommen wurde. Der kirchliche Bann, der über der Natur lag, wurde von den magischen Bestrebungen der Renaissancephilosophie durchbrochen und

indem sie ihrer curiositas nachgingen, ebneten sie auch den Weg für die Wissenschaft eines Descartes oder Bacon, die jedoch die Grenzen zur Natur neubestimmten und enger zogen. (vgl. Walker 1958:85; Peters 1978:166; Nauert 1965:236)

In ihrer Unterscheidung zwischen magia naturalis und schwarzer Magie suchten sich die Naturphilosophen und Alchemisten von der durch die katholische Kirche definierte Hexerei abzugrenzen. Zwar befreiten sie damit die sinnliche Erfahrung von Natur aus dem engen Deutungsbe- reich der Kirche, doch ging diese Legitimation auf Kosten des volks- medizinischen Wissens und der Frauen. Denn auch von den Alchemisten wurde das volksmedizinische Wissen und die Kräutermagie rezipiert und mit der Aneignung des Kräuterwissens einerseits und den Abgrenzungen andererseits haben auch sie zur Enteignung der Frauen von diesem Wissen beigetragen.

Beispiele dafür sind Paracelsus und Agrippa, die in ihren Definitionen des magischen Wissens am weitestgehendsten waren. (vgl. Walker 1958:96) Nach seinem Studium an deutschen und italienischen Universitäten mischte sich Paracelsus unter das fahrende Volk, verkehrte bei den Bauern und griff dabei die Heilkunde der weisen Frauen, Bader und Scherer auf. Der damals herrschenden Medizin wirft er ihre mangelnde Erfahrungheit vor, so daß die Bauern ihrer spotteten, da sie nicht einmal Zahnschmerzen zu heilen vermochte. (vgl. Becker u.a. 1977:108) Die Abgrenzung seiner Magie von Hexerei wird deutlich in der Schrift "Zu den Weisen und seinen Werken", die ein Teil der Philosophia magna ist. Nach einer kurzen einleitenden Feststellung, daß die wunderbaren Dinge, die der Magier zu vollbringen vermag, alle auf natürliche Weise zugehen, beschäftigt sich die übrige Schrift ausschließlich mit den Ursachen von Hexerei. Dabei verdammt Paracelsus nicht das volksmedizinische Wissen im allgemeinen, sondern seine Abgrenzung trägt ziemlich eindeutig misogynistische (1) Züge. Erkennungsmerkmal der Hexen sei vor allem, daß sie sich ihren ehelichen Pflichten nicht fügen. Die 12 Merkmale umfassen u.a., daß sie "1. mann fliehen,...) 3. zeichnet an inen selbst 4. zeichnete Kinder (...)" 6. verbergen, alein sein, mann nicht fahen 7. Künstlern nachfragen (...) 9. kein

1 Zwar geht Paracelsus in seinen frühen Werken noch von einer rela- tiven Gleichstellung der Geschlechter aus, selbst wenn er schon dort in seiner Interpretation des Schöpfungsmythos Eva mit allen schlechten Eigenschaften der Menschheit, wie Zorn, Tyrannei und Wut, versieht. In seinen späteren Werken jedoch, dem Opus Piramirum, ist es nicht nur so, daß der Mann allein aus der prima materia, der Urmutter, entstammt, während die Frau aus dem Mann hervorgeht, sondern die Frau ist als Matrix für den Mann geschaffen worden, sie ist sein "Acker", in den er seinen Samen legt, und die Frau bringt diesen zur Reifung. Und wenn dann noch der Mensch gleich Mann gesetzt wird, dann wird recht deutlich, worauf dieses Geschlech- terverhältnis hinausläuft. Ebenso hatte Ficino die Frau zwar als Jungfrau und Mutter verehrt, doch ihre Unterordnung unter den Mann gefordert. Einen Ausnahme bildet Agrippas Schrift "Über den Vorzug des weiblichen Geschlechts". Diese dürfte jedoch für Agrippa mehr eine rhetorische Sprachübung gewesen sein und vielmehr das Interesse an Margaretes von Österreich widerspiegeln, deren Gunst und Finanz- kraft Agrippa damit gewinnen wollte. (vgl. Paracelsus 1929: I 243f./ 279; ders.: 1925: IX 190f.; Maclean 1980:24/25 u. 91)

mann ansehen 10. selten kochen, haar, stirn nicht waschen, das fleisch (...) 12. wol liegen, allein sich versperren". (Paracelsus 1933: XIV, 12/13f.; vgl. Schneller 1977:247f.)

Anders als Paracelsus verteidigt Agrippa von Nettesheim seine Magie gegen den Vorwurf der Hexerei mit einer Abgrenzung vom niederen Volk. In Anlehnung an den florentiner Neuplatonisten Ficino erklärt er, daß seine gelehrte hohe Magie vor dem Volk zu bewahren sei, da es dieses die Magie nur zu abergläubischen und schädigenden Werken benutzen würde. Nur der innerlich gereinigte, mit den rechten christlichen Gebeten versehene und in das kabbalistische Wissen eingeweihte Magier vermag die Kräfte der Natur in richtiger Weise anzuwenden und selbst die übersinnlichen dämonischen Geister in der Natur zu bezwingen. (vgl. Yates 1979:44; Nauert 1965:256)

Was an diesen Abgrenzungen problematisch erscheint, ist, daß - wie generell im Streit um die wahre Wissensform in dieser Zeit - die Definition dessen, was nun weise oder abergläubische Magie, was gelehrtes oder ungelehrtes Wissen sei, stark davon abhing, welcher Gesellschaftsklasse, welchem Geschlecht, welcher Religion der jeweilige Praktiker des Wissens angehörte. Doch die Unterscheidung zwischen *magia naturalis* und dämonische Magie wurde vor allem auch gegen Paracelsus, Agrippa und ihre Anhänger gewandt. Nicht nur in der *Demonomania Bodini*, auch in einem Volksbuch wurden sie zum warnenden Beispiel, zu jenem Doktor Faustus, der sich dem Teufel verschrieb und der der Lust am Wissen über unnötige Dinge verfallen war. (vgl. Peuckert 1956/II:325)

Erst vor diesem Hintergrund lassen sich Bacon's Bemühungen um eine christliche Magie, um die "keusche Ehe zwischen dem Verstand und der Natur der Dinge" und Descartes "mystische Krise", auf die wir noch eingehen wollen, begreifen. Beiden gemeinsam ist, daß sie ihre wissenschaftlichen Forschungen in den Rahmen der sich neu formierenden absolutistischen Nationalstaaten stellten und mit dem christlichen Glauben zu vereinbaren trachteten.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß eine der Quellen und Vorläufer der Medizin und magischen Naturphilosophie in der Renaissance nicht nur die arabische Tradition und die griechische Antike war, sondern auch die Kräutermagie der heilkundigen Frauen und Männer, der Hebammen und weisen Frauen. Die als teuflische Hexe verfemte heilkundige Frau wurde nicht nur deswegen verfolgt, weil ihre Tätigkeit einen Bereich betraf, der sich männlicher Kontrolle entzog, sondern sie wurde auch deswegen zur Natur im Aufruhr stilisiert, da sie ein Wissen tradierte, das auf einer anderen als der moralisch erlaubten Form der Naturerfahrung beruhte. Die Verfolgungen spitzten sich gerade auch deswegen auf Frauen im allgemeinen zu, da ein sinnliches Verhältnis zur Natur als bedrohlich empfunden wurde. Dabei wurde der Streit um die wahre Form des Wissens vor allem auf Kosten der Frauen ausgetragen. Die Verfolgungen richteten sich zwar auch gegen einige Vertreter der Naturphilosophie und -wissenschaft wie van Helmont, Giordano Bruno und Galileo Galilei, doch das "stellvertretende Opfer" waren in diesen Auseinandersetzungen der Gelehrten, der Kirche und der weltlichen Justiz die Hebammen und heilkundigen Frauen.

3.2.2. Die Suche nach der Universalwissenschaft als Gegenentwurf zur weiblichen Produktivität

Wir wollen nun zum Anfang unserer Arbeit zurückkehren, zur scientia universalis des Francis Bacon und des ontologischen Erkenntnissystems von Rene Descartes. Denn gerade die technische Organisation von Naturerfahrung im Experiment wie auch der methodische Zweifel und sein Resultat, die Mathematisierung von Natur, in der Natur zum toten Mechanismus wird, sind Ausdruck der gesellschaftlichen Reorganisation subjektiver Erfahrung durch die Verteufelung des sinnlichen Zugangs zu Natur während der Zeit der Hexenverfolgung und der Stärkung und Absicherung patriarchaler Familienherrschaft als Garant der Konsolidierung einer stabilen Ordnung des Staates.

In Bacons Vorurteilslehre wird die Reinigung des Wissens von seinen "ketzerischen" Irrbildern zur Methode. Der Begriff der Idolatrie für all das, was Bacon zum Vorurteil und Unwissen zählt, drückt bereits seine Absicht aus: das Wissen wieder in die geordneten Bahnen des richtigen Glaubens zurückzuführen, Magie in christliche Magie, d.h. Wissenschaft zu verwandeln.

In seiner Vorurteilslehre grenzt sich Bacon auf das Heftigste von der hermetischen Naturphilosophie der Renaissance ab, die sich in ihrer sinnlichen Erfahrung und ihrer Phantasie allzusehr von Natur fesseln ließ. Sie sei deshalb nur befähigt Monstren zu gebären, doch keinen wissenschaftlich-technischen Fortschritt. Dagegen setzt Bacon den nüchternen Sinn, innerlich gereinigt und selbstbeherrscht der Natur gegenüber zu treten, um sich nicht im Labyrinth der sinnlichen Erfahrung zu verlieren. Darin ist er eins mit seinem König, James I., der rein und unbefleckt aus der Untersuchung von Hexerei in den Folterkammern hervorgeht, die Hexen von ihrem ketzerischen Wahns reinigt, indem er sie vernichtet. (vgl. Bacon 1966:176-178)

Bacon grenzt sich nicht so sehr gegen die magischen Praktiken der Hexen und Alchemisten ab, ihren praktischen Umgang mit der stofflichen Natur, als gegen dessen magische oder religiös-philosophische Einbettung. Er verdammt all diejenigen, die dem Zauber der Natur verfallen, die glauben, mit Hilfe magischer Praktiken Natur zu ergründen, eine Weltseele annehmen, die alles in der Natur belebt und den Mensch als Abbild jenes lebendig-harmonischen Ganzen begreifen.

Betrachten wir diese Abgrenzung und Verdammlung im Zusammenhang mit dem grausamen Enteignungsprozeß der Frauen, die Ausgrenzung ihres Wissens aus dem Allgemeinen, die Zerstörung ihrer Lebens- und Arbeitszusammenhänge, die ihnen noch eine relative Unabhängigkeit gewahrt hatten, einerseits und die zu seiner Zeit immer noch bestehende Abhängigkeit vom weiblichen Wissen ins besondere in der Heilkunde andererseits (1), so erscheint Bacons Schrift "Die männliche Geburt der Zeit", nach der das Wissen von nun an vom Vater zum Sohn weitergegeben werden soll, wie ein Gegenentwurf zum weiblichen Wissen und zur weiblichen Produktivität. Die Errichtung einer Universalwissenschaft sollte in der Aneignung des weiblichen Wissens und der weiblichen Produktivität die Abhängigkeit von der Frau lösen. Der Ausschluß des Weiblichen zeigt sich bei Bacon nicht nur in dem Begriff der männlichen Geburt der neuen Zeit, sondern auch in seinem Naturbegriff;

1 Da die Medizin sich zu wenig auf empirische Praxis gründe, so Bacons Vorwurf, wird das Wissen der alten Frauen noch immer in Anspruch genommen. Mit der Durchsetzung seines Programms wird jedoch diesem Übel Abhilfe geschaffen.

die geordnete Natur stellt die Gesetze des Vaters, Gottes Werke, dar, aufgrund deren Natur für den menschlichen Verstand erkennbar und zugänglich ist, während alles Zufällige, alles, was jene gesetzmäßige Ordnung hindert, stört und gezähmt werden muß, zum Weiblichen erklärt wird.

Diese geistige Erzeugung der Zeit als fortschreitende Erkenntnis, die letztendlich zum unendlichen Progress wird, da ihr letzter Grund die Vereinigung des männlichen Subjekts mit dem absoluten göttlichen Geist ist, der alles Sein aus sich hervorbringt, wird analog jener Erzeugung aus der Vernunft des absoluten Monarchen vorgestellt, als Jungesellengeburt, unter Ausschluß des sinnlichen Verhältnisses zur Frau.

Die Lust der Neugier ist für Bacon nichts anderes als eine Mure, die in der Erkenntnis nur Befriedigung und Genuß sucht. Unter dieses Verdikt fällt sowohl die kontemplative Haltung der Scholastik wie auch die hermetische Naturphilosophie. Die Lust am Wissen ist vielmehr in das Streben nach Fortschritt zu transformieren, um den menschlichen Geist in geordnete Bewegungen zu versetzen und den Weg des Geistes gleich einer Maschine zu bewerkstelligen. Die Metapher der glücklichen Ehe zwischen Verstand und Natur spricht am deutlichsten aus, worauf die systematische Naturbeherrschung sich gründet, auf die patriarchal beherrschte Frau. So wird durch die Enteignung der Frau von ihrem Wissen und ihrer Ausgrenzung aus dem Allgemeinen auch universale Erkenntnis, ein vereinheitlichtes System des Wissens, mit ermöglicht.

Für Descartes illustriert jenes Schlüsselerlebnis, das am Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn steht und zu seiner Verbindung mit dem französischen Kräften der Gegenreformation, dem Oratorium Kardinal Berulles, führt, das Spannungsverhältnis zwischen dem sich entfaltenden absolutistischen Staat und der verteuflerten sinnlichen Erfahrung von Natur, in dem sich die sich etablierende Naturwissenschaft befand.

Descartes' Initialerlebnis, das grundlegende Bedeutung für seine Suche nach dem Schlüssel für eine Universalwissenschaft hatte, zeigt die Bedrohlichkeit des Weges, den Johann Faustus eingeschlagen hatte. (vgl. Borkenau 1973:282) Allerdings ist es unserer Ansicht nach nicht angebracht, die cartesianische Erkenntnis zu jenem heroischen faustischen Streben zu stilisieren, wie Borkenau macht. Denn ebenso wie Bacon grenzt sich Descartes in der Entwicklung einer Universalwissenschaft von den alchemistischen und magischen Strömungen ab, die von "blinder Neugier" getrieben "ihren Geist auf unbekannten Wegen schweifen lassen". (Descartes 1920:15)

Descartes verbrachte seine Studienzeit in La Fleche, in einem der Jesuitenkollegs, deren militärische Organisation und Disziplinierungsfunktion wir schon hervorgehoben haben. Dort wurde er in Liebe zu Heinrich IV. erzogen, er war fasziniert von den höfischen Zeremonien, geübt in den Selbstbeherrschungstechniken der höfischen Rituale, der Fechtkunst und dem Ballett, zu dem er auch eine Schrift verfasste. (vgl. Specht 1966:13) Nachdem er sich von der reinen Bücherweisheit angewandt hatte, wie er es im ersten Methodenkapital darlegt, und eine vierjährige weltliche Periode durchlebte, wandte er sich der Naturerkenntnis zu, was jene vieldiskutierte mystische Krise bei Descartes auslöste. Ihr Ende kündigten drei Träume an, die zum Schlüsselerlebnis für seine Philosophie wurden und aus denen er in göttlicher Begeisterung erwachte. Im ersten Traum schildert Descartes, wie er vom Teufel gequält wird und sich im Ungewissen darüber ist, ob Gott oder der Teufel seine Wahrheitssuche leiten. Der folgende besteht

aus einem Donnerschlag und ist, wie Borkenau Descartes' eigene Traumdeutung zusammenfasst, "das Signal des Geistes der Wahrheit, der herabkam von ihm Besitz zu ergreifen". (Borkenau 1973:288) Im letzten Traume weist Gott ihm den Weg, Moraltheologie zu verbinden mit der Erkenntnis aller Dinge. Nach diesem Ereignis verspricht Descartes der heiligen Jungfrau und Mutter Maria von Lorette eine Wallfahrt, um ihr für ihren Beistand zu danken. Selbst Descartes begriff die heilige Jungfrau noch als Mittlerin zur Erkenntnis der Wahrheit und Gott.

Die Früchte seiner sich daran anschließenden Studien sind die Regeln zur Leitung des Geistes, die er 1628 vollendete und in denen die mathematischen Ideen als die göttlichen Samen vorgestellt werden, die den menschlichen Geist befruchten und in der Verbindung mit der Logik grundlegend für die methodische Erfassung von Natur werden. Sein mechanistisches Weltbild ist damit für Descartes Resultat göttlicher Inspiration.

Descartes' Traum zeigt, daß der Kampf zwischen dem Subjekt und dem Geist des Nichts, den er in seinen Meditationen entfaltet, für Descartes ein persönliches Erlebnis war, das zu jenem Grundsatz seiner Methode führte, nämlich alles zu bezweifeln, was der Verstand nicht klar und deutlich erkennt. Da Descartes selbst diesen Traum als Schlüssel-erlebnis für seine Philosophie bezeichnet, können die Meditationen als ein Dokument für den Effekt der Verinnerlichung, der Abgrenzung zwischen Innen und Außen, den die Hexenverfolgung durch die Dämonisierung der sinnlichen Frau und dem sinnlichen Verhältnis zur Natur ausübte, begriffen werden. So verdankt auch Descartes seine Rettung der hl. Jungfrau und Mutter.

Das Widersprüchliche an Descartes' Methode ist ja gerade, daß das, was bei Descartes als kritisches Denken identifiziert werden könnte und auch wurde, nämlich sein Zweifel, durch ihn selbst gleichgesetzt wird mit der Unterordnung unter herrschende Autorität, nämlich unter den König und die Religion. Der Umsturz der Meinungen ist eine Reformation der Gedanken, die jeder einzelne im methodischen Zweifel an sich selbst vollziehen sollte, um sich aus dem Stadium der Kindheit zu befreien. Diese Reformation ist die Bedingung für den vollen Gebrauch der Vernunft, den Descartes mit der einheitlichen Gesetzgebung des Herrschers und der Religion des einen Gottes legitimiert. Die Begründung seiner Universalwissenschaft gleicht der Legitimation der absolutistischen Staatsverfassung in den politischen Theorien der damaligen Zeit. Für Descartes verbietet es sich auch von daher über allgemeine Zwecke des Fortschreitens der Erkenntnis nachzudenken; die göttlichen Zwecke sind für den menschlichen Verstand nicht mehr fassbar, ihre Interpretation bleibt der Religion überlassen. Mit dem Verzicht auf politische Freiheit und Selbstbestimmung richtet sich Vernunft gegen das Subjekt selbst, sie wird zur Verzichtserklärung auf die Wünsche, Leidenschaften und das Begehren des Subjekts, die über den gesetzlichen Rahmen staatlicher Ordnung hinausgehen, ihre Bestimmung tritt das Subjekt an herrschende Autorität ab. Sein moralischer Anspruch, nach dem Wahren und Besseren zu streben, beschränkt sich auf Maßhaltung und Disziplinierung der Leidenschaften.

Der Weg der sinnlichen Erfahrung wird zum teuflischen Irrweg in allen Farben, Tönen und Gerüchen verbirgt sich der Teufel. Mit der Hereinnahme des Großen Betrügers als Prinzip des Negativen in das Ich und seine Ausgestaltung zur Methode des Zweifels werden alle stofflichen Qualitäten, das Mannigfaltige und Lebendige in der Natur, zur bloß subjektiven Täuschung der Sinne. In dieser rigiden Kontrolle über

sich selbst werden nicht nur die Grenzen zur Natur wieder fest etabliert, sondern indem alle unmittelbar sinnliche Erfahrung von Natur, jegliche ihrer unmittelbaren Auswirkungen auf das Subjekt, zum Nichtigen wird, wird Natur zum bestimmungslosen Etwas. Mit dieser List, in der Descartes den Großen Betrüger mit seinen eigenen Mitteln schlägt, ist jeder Dämon, jede Weltseele aus der Natur verbannt. Gleich jenem Herrscher, der dem Staat eine einheitliche Verfassung gibt, vermag das Subjekt nun Natur den mathematischen Formen zu unterwerfen und die imaginäre Schöpfung der Natur als Maschine zu vollziehen. Indem Natur restlos aufgeht in den mathematischen Formen, diese zur Bedingung der Erfahrung von Natur überhaupt werden, wird Natur mit ihren Konstruktionsprinzipien identisch; sie ist im Denken schon der entseelte Mechanismus, zu dem sie erst noch gemacht werden muß. (1)

Auch für Descartes nimmt die Rekonstruktion der Natur zur Maschine am menschlichen Körper ihren Ausgang, dieser ist die einzigen Maschine, die Descartes vollständig entwirft. In der Abhandlung über die Leidenschaften verdeutlicht er das Prinzip: der menschliche Körper ist nichts anderes als ein Automaton, das von äußeren Kräften aufgezogen wird. Die Seele ist eine solche dem Körper äußerliche Kraft. Sein Körper ist Descartes zum Fremden geworden, zur zweiten Natur. Daß sich jedoch der Körper dem mechanistischen Konzept gegenüber als resistent erweist, dafür ist Descartes selbst Beispiel. Die Reinigung seines Körpers wurde für Descartes gegen Ende seines Lebens geradezu zu einem manischen Bedürfnis. Um den Körper als Irrtumsquelle des Geistes auszuschalten (vgl. Descartes 1948:145) und Unsterblichkeit zu erlangen, beschäftigte er sich mit der Aufstellung von Diätplänen, worüber sich später auch Leibniz mokierte. Descartes überzeugte auch seinen Freund Abbe Picot, "der solange er ihn kannte, sein lustiges Leben aufgab und in Speis und Trank, die von Descartes empfohlene Diät einhielt, weil er den Wunsch verspürte, vierhundert Jahre alt zu werden." (Specht 1966:79)

Die Mittlerrolle der jungfräulichen Mutter für die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit taucht bei Descartes im Gegensatz zu den augustini-schen Confessiones, die ja eine strukturelle Ähnlichkeit mit den Meditationen aufweisen (2), nicht mehr auf. Wie überhaupt organische Metaphern, in denen Erkenntnis als Mimesis von Zeugung und Geburt vorgestellt wurde nur noch in seinem ersten Werk, den Regeln zur Leitung des Geistes, anzutreffen sind.

Da für Descartes alles Leben durch den absoluten Geist erschaffen wie auch erhalten wird und Natur restlos aufgeht in den mathematischen Formen, vollendet er den Gegenentwurf zur weiblichen Produktivität. Materie ist aufgelöst in eine homogene Masse unendlich vieler kleiner

1 Selbst Gott, der zwar noch als gesetzgebende Kraft in der Natur wirkt, ist ins Draussen verwiesen, er darf nicht mehr in Natur eingreifen, da alle Zufälligkeiten die göttliche Perfektion stören würden, und Gott will das Schändliche nicht, wie wir wissen. Sollten dennoch Störungen in der gesetzmäßigen Ordnung der Natur auftreten, so ist dies unter der Rubrik Wunder zur Erklärung an die Theologie zu verweisen. So ergibt sich aus der Omnipotenz Gottes zugleich dessen Eliminierung.

Das mögliche zufällige Eingreifen Gottes in Natur ist der unerklärliche Rest im cartesianischen Erkenntnisssystem, doch dessen Erklärung ist aus der naturwissenschaftlichen Erkenntnis verbannt.

2 Descartes verkehrte im Kreis des Oratoriums Berulles, das sich um eine augustinische Reformation der katholischen Lehre bemühte. (vgl. Gibson 1932)

Partikel, die sich nach den von Gott eingesetzten Gesetzen bewegen. Die generation universelle, wie sie in Gestalt der Circe als das stoffliche Prinzip im Hofballett Beaujoyeux' autauchte, die lebendige fortzeugende Substanz, kommt in Descartes' Naturerkenntnis nicht mehr vor.

Doch die reine Frau erhält eine andere Stellung in Descartes' philosophischem Werk. Sie begegnet uns wieder in der Gestalt der realen, doch entsexualisierten, da unerreichbaren Frau, in Elisabeth von Böhmen sowie in Christine von Schweden, die beide in engem Zusammenhang mit seiner Abhandlung über die Leidenschaften stehen. Mit Elisabeth von Böhmen, der er große Verehrung entgegenbringt, führt Descartes eine Korrespondenz über Politik, Moral und den mäßigen und kontrollierten Umgang mit den Leidenschaften. Dieser Briefwechsel mündet in seine Schrift "Traites des Passiones", die er für Christine von Schweden schreibt. An Elisabeth von Böhmen erinnert jedoch nur noch die Widmung in seinen Prinzipien der Philosophie.

Mit der rigiden Disziplinierung der Leidenschaften und der Ausgrenzung der unmittelbar sinnlichen Erfahrung wird das Erkenntnisstreben für Descartes zum "blinden Trieb". Es verselbständigt sich zum bloßen Mittel der Naturbeherrschung, zum obsessiven Zwang, dem jegliche Erinnerung an das Lebendige im Subjekt und an den Wunsch nach Erfüllung verloren ging. Nach Hans Blumenberg stellt Descartes' Methode "die Objektivierung der theoretischen Neugierde, ihr Verschwinden in der Logik des methodischen Prozesses wissenschaftlicher Erkenntnis" dar. (Blumenberg 1973:405)

So ist Descartes' Erkenntnisssystem der theoretische Rahmen der kopernikanischen Wende zum Subjekt, der Bacon seine praktische Ausgestaltung gibt. Denn Bacon scheut sich nicht, wie Descartes, in der Begründung der scientia universalis von den Wirkungen der Natur auszugehen. Zur Bedingung seiner Erfahrung wird das Experiment, durch das die Ordnung des Verstandes der Natur vorgegeben wird. Bei Bacon sind es die Instrumente, nicht das Ich, welche die Sinne reinigen und korrigieren und so den einheitlichen fiktiven Blick konstruieren. Indem die Sinne nicht mehr differenzieren, sondern durch die Instrumente die experimentelle Erfahrung bestimmt ist, nimmt Bacon die Entzauberung des Experiments vor, reinigt es von dem Geruch der Alchemie und Magie. Diese experimentelle Erfahrung gleicht schon jener List der Vernunft, die die Naturkräfte sich aneinander abarbeiten läßt, während das Subjekt selbst jenem Prozeß äußerlich ist, dessen Zwecke setzt, aber sich selbst nicht einmischt.

3.2.3. Nichtdisziplinierte Sinnlichkeit als Wahn

Jegliche andere Form der Erfahrung von Natur, die nicht zur Bedingung die Selbstkontrolle hat, weder mathematisch, noch durch instrumentell durch das Experiment oder kausallogisch strukturiert ist, wird als Irrsinn und Vorurteil abqualifiziert. Diejenigen, die ihrer sinnlichen Erfahrung noch immer vertrauen, werden damit zu Besessenen, die sich nicht unter Kontrolle haben. Nach Descartes befänden sie sich noch im Stadium der Kinheit, da sie nicht gelernt haben, sich von ihrer Sinnlichkeit und ihrem Körper zu distanzieren.

Interessant ist, daß Aries gerade für den Beginn des 17. Jahrh. die Anfänge der Kindheit, ihre Trennung vom Erwachsenenleben, als gesellschaftliche Phänomen feststellt, wobei allerdings nur die Knaben, die zum Zeichen ihrer Unreife Frauenkleider tragen, jenen Entwicklungsprozeß der Affektkontrolle und Selbstwerdung durchmachen, während die Mädchen durchgängig gekleidet sind wie die erwachsenen Frauen. (vgl. Aries 1975:112)

In einer Gesellschaft, die sich zunehmend auf ein berechenbares Verhalten der Subjekte und instrumentelle Naturbeherrschung gründet, verliert das Wissen der heilkundigen Frauen seinen Ort, es wird zum bloß Subjektiven, zum wahnhaften Schein und verliert seine Wirklichkeit. Auch die weisen Frauen werden nun zu nützlichen Zwecken in die Irren- und Korrekturanstalten gesteckt, wo in dieser Zeit alle Unvernünftigen, Müßiggänger und Wegelagerer, Fahrende und Bettler durch Arbeit diszipliniert werden. Die Frauen des "niederen Volkes" werden vor allem in den Manufakturen und den verlagsmäßig organisierten Spinnstuben zur Lohnarbeit angehalten.

Christian Thomasius bezeichnet Ende des 17. Jahrh. Descartes als denjenigen, dessen rationale Form der Erkenntnis den Hexenverfolgungen ein Ende bereitet habe. (vgl. Honegger 1979:127) Dieser Optimismus ist wohl nicht ganz zu teilen, doch führt Descartes vor Augen, wie durch Ausgrenzung der unmittelbar sinnlichen Erfahrung und mit zunehmendem Zwang zum Selbstzwang dem Zauber der Hexe zu entrinnen ist und dieser zum Nichtigen wird.

Es ist die Introversion des Opfers, wodurch die Reinigung von allem sinnlich-lebendigen im Subjekt und seine Autonomie vom Naturzusammenhang erreicht wird. In der Herausbildung des Ich, das von allem anderen abgetrennt und isoliert ist, vollzieht das Subjekt an sich selbst dieses Opfer. In dieser Unvermeidlichkeit wird Natur selbst wieder zum Schicksal, die Schuldhaftigkeit und Bedrohlichkeit der Natur wirkt im Inneren des Menschen weiter fort.

SCHLUSSBEMERKUNG

Zum Abschluß wollen wir drei Aspekte nochmals herausheben, um übergreifende Zusammenhänge zu verdeutlichen und einige über diese Arbeit hinausweisende Konsequenzen anzudeuten.

Zum ersten wollen wir nochmals die These Gerburg Treusch-Dieters aufgreifen, daß als

"Ziel der Geheimgeschichte der Entwicklung der Maschinerie das demiurgische Interesse des Mannes gelten kann, seine Abhängigkeit von der Frau, vom Weiblichen überhaupt, abzuschaffen."
(Treusch-Dieter 1982:67)

1.

Sowohl für den Rationalisten Descartes als auch für den Empiriker Bacon wird zur Bedingung ihrer methodischen Naturerkenntnis das Einswerden mit dem Göttlichen, dem reinen, in sich identischen geistigen Sein. Erkenntnis wird als Zeugen im Geistigen verstanden, als Befruchtung durch das göttliche Licht, das vollkommen Schöne und Wahre. Die Unabhängigkeit vom Naturzusammenhang, die durch die Einswerdung mit dem rein Geistigen erlangt wird, beruht auf Entsagung, denn die Bedingung dessen ist die Reinigung des Geistes von jeglicher sinnlicher Erfahrung.

Das dem asketischen Eros immanente Bestreben ist nicht nur die Transzendierung der Naturnotwendigkeit, ihren Mühsalen und Entbehrungen zu entfliehen - was aber durch den Verzicht den Mangel zugleich mitproduziert - sondern auch dem Weiblichen, das als das heterogene bestimmt wird, als die Naturnotwendigkeit schlechthin, indem der Frau die Auseinandersetzung mit Natur zugewiesen wurde. Die Freiheit im Geistigen, die Autonomie, beruhte damit auf der patriarchalen Herrschaft über die Frau und der Ausbeutung ihrer doppelten weiblichen Produktivität, da sie Leben hervorbrachte wie auch erhielt.

Wesentlich erscheint uns, daß im übergreifenden historischen Zusammenhang von Platon bis Bacon geistige Zeugung nur vorstellbar war in der Aneignung der weiblichen Produktivität, nicht nur real, sondern auch begrifflich, da der Erkenntnisprozeß in den Termini des stofflichen Zeugungsvorganges vorgestellt wird und Geburt als das Modell für Produktivität schlechthin - solange die Abhängigkeit von der doppelten Produktivität der Frau bestand - gilt. Die Kopfgeburt ist jedoch nicht als Anerkennung des Weiblichen,

sondern als das Bestreben, sich aus der Abhängigkeit von der Frau zu lösen und ein Gegenmodell zu entwerfen, das jenseits der Verstrickung in das Vergängliche und der Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit Natur liegt. In diesem Jenseits-der-Naturnotwendigkeit liegt auch ein utopisches Moment, das jedoch durch das Opfer der Frau, den Verzicht und die Übertragung der sinnlich-körperlichen Auseinandersetzung mit Natur an andere zurückgenommen wird.

Im platonischen Erkenntnismodell wird Erkenntnis noch vorgestellt als Mimesis der kreatürlichen Zeugung und der Geburt. Das Streben nach Erkenntnis war nur in der homoerotischen Liebe lebbar und verwirklichte sich in der Ordnung des Staates, während die Frau in das Reich der Notwendigkeit verbannt wurde und mit ihrer Produktivität die Bedingung der politischen und philosophischen Allgemeinheit und Freiheit herstellte.

Im Christentum wurde das Weibliche, sowie Sinnlichkeit und Sexualität zum moralisch Verwerflichen, zum Abfall von der wahren göttlichen

Ordnung. Nun ist Gott, der absolute und unbedingte Geist, der allein aus sich, aus dem Wort oder dem Logos, die Schöpfung hervorbrachte, die einzig produktive, lebensgebende und lebenserhaltende Kraft. Doch diese völlige Negation des Weiblichen ist zugleich mit dessen Aneignung verbunden, was sich darin ausdrückt, daß das oberste Ziel der christliche-asketischen Reinigungsanstrengungen die Jungfräulichkeit war, d.h. die reine und unbefleckte Empfängnis und Geburt des Geistes Gottes. Im Streben nach Vergeistigung und Transzendenz wurden im Prozeß der inneren Reinigung und der kontrollierenden Selbsterforschung, wie sie bei Cassian entworfen und im Kloster realisiert wurden, die Techniken des Denkens und der Logik auf das präziseste und ausführlichste entwickelt, die erst in der neuzeitlichen Wissenschaft zu ihrer praktischen Anwendung auf die äußere Natur gelangten. Im Verzicht auf diesseitige Erfüllung und indem im asketischen Wahrheitsstreben der Tod des Körpers zur Bedingung des im Jenseits erhofften Paradieses, bzw. die Vorwegnahme des körperlichen Todes durch Selbstkasteiung zur Vorwegnahme des Paradieses, wurde, rückten Opfer, Leiden und Demut und Gehorsam ins Zentrum der christlichen Ideologie. Das Bestreben, die universelle Liebe im Geistigen im Diesseits zu verwirklichen, wurde zum Herrschafts- und Machtstreben der Kirche. Unter der Bedrohung des Verfalls der Macht und Einheit der Kirche entstand jener Wahn der Hexenverfolgung. Da das dem christlichen Wahrheitsstreben immanente Bemühen, eine universelle patriarchale Herrschaft des Geistes zu errichte, unvereinbar war mit dem Stand der Produktivkräfte in der damaligen Zeit, richtete sich der Haß der Kirche auf die Frau, auf ihre Produktivität, ihr Wissen über Natur und das magische Naturverhältnis, die zur Bedrohung der göttlichen Ordnung und der Macht der Kirche hochstilisiert wurden.

In der Errichtung einer scientia universalis ist auch für Bacon die innere Reinigung und Hingabe an Gott noch Bedingung, um geistig-schöpferisch tätig zu sein und die neue, fortschreitende Zeit zu gebären. Evelyn Fox-Keller hat in ihrer Analyse des baconischen Erkenntnismodells dieses Phänomen als verformten Ausdruck eines androgynen Wunsches dargestellt. (vgl. Fox-Keller 1986:48f.) Dem ist insofern zuzustimmen, als darin die Aneignung der weiblichen Produktivität vorgestellt und der Wunsch erkennbar wird, die unmittelbare Abhängigkeit von ihr in der geistigen Erzeugung der Welt aufzuheben. Die Androgynität des baconischen Denkens erscheint so unter einem neuen Aspekt als Enteignung der Frau durch Aneignung des Weiblichen. Auch in der intuitiven Gotteserkenntnis Descartes' sowie in seinem Bestreben, sich als vernünftiges und denkendes Wesen selbst zum zweiten Mal zu gebären, nachdem er durch die körperliche Geburt nur als körperliches und damit magelhaftes Wesen hervorgebracht wurde, zeigt sich das Motiv, der Abhängigkeit von der Frau zu entfliehen.

Wie wir bereits hervorgehoben hatte, ist mit Bacon und Descartes eine Wendung vollzogen worden; die Liebe zum Geistigen wurde umgewandelt zur leidenschaftlichen Sachlichkeit, mit der die aktive geistige Durchdringung und die synthetisch-technische Rekonstruktion der Natur einsetzt.

Die rationale Ordnung des absolutistischen Staates, als Kopfgeburt aus dem Haupt des Monarchen vorgestellt ist die Proklamation dieser neuen, männlichen Ordnung. Sie wurde ermöglicht durch die Hexenverfolgung, in der die letzten Reste von Selbständigkeit und einer Frauenkultur beseitigt wurden und das Wissen der Frauen, das sie aus der praktischen Auseinandersetzung mit Natur gewonnen hatten, ihnen genommen wurde.

Indem die Frau im selben Prozeß, in dem der Mann sich als autonomes Subjekt setzte, zum nicht mehr frei handlungsfähige wurde, wurde auch jene bedrohliche Differenz ausgelöscht. Die Frau, und mit ihr alles Sinnlich-Lebendige, wurde ausgegrenzt und aus dem Allgemeinen ins Private verdrängt. Die Produktivität der bürgerlichen Frau wurde auf ihre Gebärfähigkeit reduziert und zunehmend wurde ihr auch die Aufgabe der Gefühlsarbeit, der Zurichtung und Affektbeherrschung übertragen. Sie wird zuständig für die Herstellung von Schönheit, Reinheit und Ordnung im Privaten.

Zur Zeit Bacons und Descartes, in der beginnenden Manufakturperiode, war diese Loslösung aus der unmittelbaren Abhängigkeit von der Frau mehr Ideal als Wirklichkeit, wie auch die Erzeugung der gesamten Schöpfung als Maschine für Descartes wohl mehr Wunschbild und Projektion war als ein tatsächlicher Unwandelungsprozeß. Erst mit der Anwendung der Maschinerie im kapitalistischen Produktionsprozeß wurden die Möglichkeiten dafür geschaffen, worauf wir noch unter 3. eingehen werden. Die Bestimmung der Geschlechterdifferenz, die sich mit der Anwendung der Maschinerie nicht mehr unmittelbar an Arbeit knüpfte, wurde nun zu einer ontologischen Wesensbestimmung.

In der bisherigen Literatur wurden die Übergänge von der sog. ursprünglichen Akkumulation zur Manufakturperiode und von der Manufaktur zur großen Industrie in Bezug auf die Frauenarbeit nur unscharf erfasst. Diese müßten genauer und vor allem auch klassenspezifisch untersucht werden, um diese Thesen zu stützen oder zu relativieren. So gilt noch immer die Frage von Werner Siebel:

"Und welches Schicksal erfahren eigentlich die Spinnerinnen, die zuerst vom Einsatz von Spinnmaschinen betroffen sind?"

(Siebel 1982:72)

2.

Die naturwissenschaftlich-technische Rationalität ist in der synthetischen Rekonstruktion von Natur bestimmt durch den asketischen Eros. Im asketischen Eros wird das Verlangen nach Lust umgewandelt in die Fähigkeit zur Distanzierung und Abgrenzung, zur Lust an der Kontrolle gegenüber der eigenen Sinnlichkeit und der äußeren Realität.

Descartes vollzieht dies in seinem methodischen Zweifel, wenn er über den archimedischen Punkt in der Selbstreflexivität des Denkens Geist und Körper trennt. Die cartesianische Selbstwerdung ist als Verinnerlichung des Unterwerfungsrituals im angehenden Absolutismus zu sehen, in dem der Monarch als Verkörperung der Gesetze und Normen des Staates diesen festen archimedischen Punkt repräsentierte und aus dessen Perspektive die Subjekte sich reflektierten. In diesem Ritual wird die entfesselte Naturkraft des Menschen, wie Elisabeth Lenk das überschüssige Potential des Menschen bezeichnet, das in den Tanzriten archaischer Völker noch ekstatisch verschwendet wurde, in den Dienst der rationalen Disziplinierung des Körpers gestellt. Erst die Etablierung einer abstrakt formalen Ordnung, die wir als Reorganisation subjektiver Erfahrung analysierten, da von nun an allgemein der Standpunkt der Sonne und nicht mehr die sinnliche Erfahrung die Subjekte in ihrem Verhalten bestimmte und in der der asketische Verzicht verallgemeinert wird, ermöglicht es dem Subjekt, sich der rationalen Beherrschung der äußeren Natur zuzuwenden.

Bedingung der Teilnahme an der allgemeinen Ordnung ist die Selbstkontrolle, es ist nicht mehr der Prozeß der Vergeistigung und Selbstüberwachung, wie er die Gemeinschaft noch zusammenhielt, sondern dieser geht schon als Voraussetzung mit ein.

Es setzt damit auch die Trennung von Kindheit und Erwachsenenstatus,

von Allgemeinheit und der Privatheit der Familie, ein. Die Familie wird zur "primären Sozialisationsagentur", in der die Selbstbeherrschung eingeübt wird und zum Residuum männlicher Subjektivität, da an sie das verwiesen wird, was nicht aufgeht in der rationalen Ordnung von Gesellschaft. (1)

Die cartesianische Trennung zwischen einem rationalen Ich und einem körperlich-sinnlichen Wesen, das zunehmend zum bewußtlosen Mechanismus verkommt, findet sich wieder in der bürgerlichen geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, in der das männliche autonome Subjekt sich der Beherrschung der äußeren Natur zuwendet, während die Frau für die Ordnung der inneren Natur, der Gefühlswelt, zuständig wird. Ins Private ausgegrenzt, erscheint die Frau notwendig als Naturwesen und auf ihren Körper reduziert, dem sie ausgeliefert ist; sie ist die Schattenseite des autonomen Subjekts.

Indem die Frau die Differenz repräsentiert, all das, was sich der allgemeinen Ordnung und Kontrolle entzieht, reinigt sich das männliche Subjekt von seiner Besonderheit, seinen Affekten und Trieben. Über den "Makel" des Andersseins der Frau gewinnt es seine Identität. Da die Frau mit der Produktion des schönen Scheins und der Reinigung ihrer selbst wie der anderen leistet, wird das Private zum Utopischen und unwirklichen, weil ausgegrenzten Ort der Harmonie und der Versöhnung mit Natur. In der allgemeinen männlichen Ordnung fungiert die Frau als Zeichen all dessen, sie repräsentiert die Erfüllung der Wünsche. Die Herrschaft über die Frau ermöglicht so dem männlichen Subjekt, sich von seiner Natur zu distanzieren, diese nach Maßgabe der allgemeinen formalen Ordnung zu kontrollieren, um zum durchgängigen im Wechsel zu werden. Es ist nun befähigt, aus der Perspektive des Überhöhten

1 Die Naturbeherrschung instrumenteller Vernunft konnte sich nur durchsetzen aufgrund einer zentral organisierten, gesetzmäßigen Ordnung des absolutistischen Staates. Die allgemeine Ordnung konnte jedoch nur deshalb derart formal und abstrakt organisiert sein, da jegliche Erotik und Sinnlichkeit ausgegrenzt und der Frau überantwortet waren. Diese beiden Momente gehören für die Durchsetzung des bürgerlichen Rationalisierungsprozesses u.A. nach zusammen. Im Abschnitt über die Ehe zum einen und zum anderen im Abschnitt über die Hexenverfolgung diskutierten wir zwei verschiedene Modelle der Rationalisierung aus Sicht der Frau. Im ersten verfolgten wir die These Max webers, daß der Protestantismus als Ideologie des Verzichts einherging mit der kapitalistischen Organisation der gesellschaftlichen Arbeit und den okzidental Rationalisierungsprozeß unterstützte. Als begleitende Ideologie und Legitimation der kapitalistischen Produktionsweise ist dies wohl stimmig, doch da die protestantische Ethik sich nur auf die innere Haltung der Subjekte bezieht, kann der Protestantismus nicht allein als ausschlaggebender Faktor der Durchsetzung eines rationalen Verhaltens der Subjekte zählen. Es bedarf dazu auch immer einer äußeren allgemeinen Form, die die Verzichtleistungen dem Subjekt gegenüber einfordert, einübt und stützt, wie dies im katholischen Frankreich wie im protestantischen England die zentrale Stellung des Monarchen gewährleistete und wie sowohl Heinrich IV. als auch James I. der patriarchalen Familie eine zentrale Funktion für die Durchsetzung eines allgemein rationalen Verhaltens zuwiesen.

Selbst, in der Erhabenheit über Natur, jenen vereinheitlichenden Blick auf Natur zu werfen. Indem die zugerichtete Natur zum Projektionsfeld der am eigenen Leibe erfahrenen Naturbeherrschung wird, sichert ihr gesetzmäßiger Ablauf die Identität der Subjekte ab.

Zum Idealbild von Natur und Gesellschaft wird nun die Maschine. Die Faszination an der Konstruktion einer zweiten Natur ist Ausdruck der Liebe zum Identischen, wobei die zugerichtete und geregelte Natur als Maschine die vollkommenste Beherrschung des eigenen Körpers und der Sinnlichkeit widerspiegelt. Sie ist von jeglicher Lebendigkeit gereinigte, geistig durchdrungene Natur. So muß Askese nicht mehr in der Weltabgeschiedenheit der Klöster gelebt werden und die Hoffnung auf die Erfüllung im Jenseits ruhen, sondern sie wird umgewandelt in eine regelnde und ordnende Zurichtung der Natur.

Damit verläßt auch die Hoffnung auf Erfüllung ihren Ort im Jenseits und wird gebunden an die Rekonstruktion der Natur zur Maschine.

Das Experiment wird der Askese zum Mittel, Gott in der Natur zu suchen, seine Vollkommenheit in der Perfektion des gesetzmäßig funktionierenden Ablaufs einer zweiten Natur zu verwirklichen.

3.

Sowohl der induktiven Methode Bacons als auch der deduktiven Methode Descartes liegt das Interesse zugrunde, ihre Verallgemeinerung durch die Reduktion und Technisierung des Denkens selbst zu erreichen. So wird zur Voraussetzung von Denken die Selbstkontrolle des Subjekts und in der Abstraktion von all dem, was an das Sinnlich-Lebendige in ihm erinnert, wird der Weg, den das Denken beschreitet, zum regelmäßigen und geordneten Ablauf, der jederzeit und unter allen Bedingungen wiederholbar sein muß, um so Natur in die Ordnung des Geistes zu zwingen, sie der reduzierten Logik des Geistes gleich zu machen. Während Bacon den Weg des Geistes maschinenmäßig bewerkstelligen will, stellt Descartes Gott, den sich selbst erzeugenden Geist, gleich einer genialen Maschine, vor, aus deren Vollkommenheit kausallogisch alles Sein zu deduzieren sei. Zur Regel wird, daß nur das als wahr anzusehen ist, was der Ordnung der Geometrie und dem Maß der Zahl sich fügt. Das, was sich dem quantifizierenden Denken entzieht, sich nicht aus dem Geist rekonstruieren läßt, wird zum Nichtigen, zum betrügerischen Schein.

Indem Natur methodisch von allem Zufälligen und Lebendigen gereinigt wird und als selbsttätiger Mechanismus rekonstruiert wird, ist sie in ihrer Perfektion Abbild des sich selbst erzeugenden Geistes.

Im Experiment verwirklicht sich das asketische Verhältnis des Erkenntnissubjekts zur Natur, da es seine Besonderheit als körperliches Wesen aus dem Erkenntnisprozeß ausgrenzt und seine Sinnlichkeit auf den distanzierenden Blick einschränkt, wobei die Meßinstrumente die unmittelbar sinnliche Erfahrung von Natur und die Berührung mit ihr ersetzen. Dies ist die Bedingung, um ohne in die Auseinandersetzung mit Natur verwickelt zu sein, sie zu beherrschen, die Naturkräfte sich aneinander abarbeiten zu lassen, unter den Bedingungen, unter die das Subjekt sie zwingt. Die experimentelle Methode ist die Antizipation der Maschine:

"Für die Manufaktur und Industrie wurde die experimentelle Methode von grundlegender Bedeutung. Die Forderung nach ständig gleicher Wiederholbarkeit, der Reproduzierbarkeit - der Grundforderung an das Experiment -, ist die Basis für die industrielle Produktion. Geht im Handwerk noch in jedes einzelne Werkstück die Individualität des Auftraggebers und des Handwerkers ein, so setzt sich in der industriellen Produktion die "objektive" Methode durch, die subjek-

tive Wünsche oder Bedürfnisse immer weniger berücksichtigt. Das gezielte, planvolle, stets wiederholbare Experiment wird das Modell für die maschinelle Produktion, die immer wieder das gleiche herstellt."

(Heidelberger/Thiessen 1981:19)

Doch nicht nur die technische Rationalität maschineller Produktion wird im Experiment antizipiert, sondern auch die Trennung von Hand- und Kopfarbeit, die der technischen Rationalität mit der kapitalistischen Produktionsweise wesentlich wird, indem das Erkenntnissubjekt dem Erkenntnisprozeß äußerlich bleibt, die Zwecke und die Bedingungen setzt, unter denen Natur zur selbsttätigen wird, wie auch die lebendige Arbeit im kapitalistischen Produktionsprozeß wie eine Naturkraft behandelt und für die Zwecke der Kapitalakkumulation instrumentalisiert wird, während das Denken sich zur Planungs- und Kontrollfunktion verselbständigt.

Im cartesianischen Rationalismus wird dem Geist allein schöpferische Kraft zugebilligt, dieser allein gibt und erhält alles Leben, während der Körper als mechanisch rekonstruierbar gilt und dem Gesamtmechanismus der Welt subsumiert wird. Die Proklamation der Erzeugung der Welt aus dem Geist ist nur unter Bedingungen möglich, da die Auseinandersetzung mit Natur an andere verwiesen wird, an die Frau, die die Bedingung für die Trennung der Rationalität von der sinnlichen Bestimmtheit des männlichen Subjekts setzt, wie auch an die Lohnarbeiter/innen, die zur bloßen Natur gemacht werden. (1)

Mit der Manufakturperiode setzt die Trennung zwischen der Äußeren Zwecksetzung durch das Denken und seiner sinnlichen Basis, der körperlichen Arbeit, die die Auseinandersetzung mit Natur leistet und zum bloß ausführenden Organ wird, ein. Zwar beruht die Manufaktur noch auf der handwerklichen Arbeit, doch durch die Subsumtion der Tätigkeit der Arbeiter/innen unter den Gesamtmechanismus der Manufaktur, indem die im gleichmäßigen Takt des räumlichen Nebeneinanders eine Teilarbeit verrichten und des Wissens um das Ganze enteignet wurden, das ihnen nun auf der Kapitalseite als äußerliches gegenübersteht, wird die große Industrie antizipiert. Die Zurichtung und Unterwerfung der äußeren Natur besteht in der Manufaktur erst einmal in der Zurichtung und Disziplinierung des Menschen auf abstrakte Arbeit hin.

"Es ist ein Produkt der manufakturmäßigen Teilung der Arbeit, ihnen (den Teilarbeiter/innen, d.V.) die geistigen Potenzen des materiellen Produktionsprozesses als fremdes Eigentum gegenüber zustellen. Dieser Scheidungsprozeß beginnt mit der einfachen Kooperation, wo der Kapitalist den einzelnen Arbeitern gegenüber die Einheit und den Willen des gesellschaftlichen Arbeitskörpers vertritt. Er entwickelt sich in der Manufaktur, die den Arbeiter zum Teilarbeiter verstümmelt. Er vollendet sich in der großen Industrie, welche die Wissenschaft als selbständige Produktions-

1 So beruhte die Produktion in der Manufaktur noch zum großen Teil auf der Ausbeutung der weiblichen Produktivität, zum einen auf der Lohnarbeit der Frauen, die aus dem Handwerk freigesetzt worden waren, zum anderen auf der Ausbeutung ihrer Gebärfähigkeit. Die Enteignung der Frauen von der Verfügung über ihren Körper führte zu einer Bevölkerungsexplosion (vgl. Kittler 1980:139f.), die der auf absoluter Mehrwertproduktion beruhenden Manufaktur die notwendigen Arbeitskräfte zuführte.

potenz von der Arbeit trennt und in den Dienst des Kapitals preßt."
(Marx 1973:382)

Die Verselbständigung des Denkens gegenüber der sinnlichen Auseinandersetzung mit Natur in der großen Industrie, die Bestimmung der technischen Rationalität durch die abstrakte Gesetzmäßigkeit des Werts und ihre Loslösung von den sinnlichen Wünschen und Bedürfnissen, wodurch der technische Fortschritt zum unendlichen Progress wird, ist nicht nur Resultat der Trennung von Hand- und Kopfarbeit, sondern hat auch zur Bedingung die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung. Denn die Produktivität der Frau wird zunehmend nicht mehr von der Auseinandersetzung mit der äußeren Natur bestimmt und dadurch wird es möglich, daß sie für die Auseinandersetzung mit der inneren Natur und ihre Kultivierung zuständig wird und so das männliche Subjekt sich der Auseinandersetzung mit seiner Sinnlichkeit entziehen kann. Ebenso wie der cartesianische Traum von der geistigen Schöpfung der Welt verschweigt, daß die Auseinandersetzung mit der Natur an andere verwiesen und von ihnen geleistet wird, so verschwindet auch in der scheinbaren Selbsttätigkeit der Maschinerie die produktive Kraft, die diese in Gang setzt und hält, die lebendige Arbeit. Erst die Maschinerie stellt die systematische Anwendung der Naturwissenschaften dar, sie wird zur beherrschenden Gewalt des Produktionsprozesses und da sie Einheit und Kontinuität vermittelt, erscheint sie als die alleinig produktive Kraft des Produktionsprozesses. Die lebendige Arbeit ist im Idealfall nur noch ein funktionierendes Teil der Maschine, diese enteignet den Arbeiter seiner Besonderheit und reduziert ihn auf abstrakte Arbeit:

"(...) die Maschine, die für den Arbeiter Geschick und Kraft besitzt, ist selbst der Virtuose, der eine eigene Seele besitzt in den in ihr wirkenden mechanischen Gesetzen und zu ihrer beständigen Selbstbewegung, wie der Arbeiter Nahrungsmittel, so Kohlen, Öl etc. konsumiert (matieres instrumentales). Die Tätigkeit des Arbeiters, auf eine bloße Abstraktion der Tätigkeit beschränkt, ist nach allen Seiten hin bestimmt und geregelt durch die Bewegungen der Maschinerie. Die Wissenschaft, die die unbelebten Glieder der Maschinerie zwingt, durch ihre Konstruktion zweckgemäß als Automat zu wirken, existiert nicht im Bewußtsein des Arbeiters, sondern wirkt durch die Maschine als fremde Macht auf ihn, als Macht der Maschine selbst (...).

Der Produktionsprozeß hat aufgehört, Arbeitsprozeß in dem Sinn zu sein, daß die Arbeit als die ihn beherrschende Einheit über ihn übergriffe. Sie erscheint vielmehr als bewußtes Organ an vielen Punkten des mechanischen Systems in einzelnen lebendigen Arbeitern; zerstreut, subsumiert unter den Gesamtprozeß der Maschinerie selbst, selbst nur ein Glied des Systems, dessen Einheit nicht in den lebendigen Arbeitern, sondern in der lebendigen (aktiven) Maschinerie existiert, die seinem einzelnen unbedeutenden Tun gegenüber als gewaltiger Organismus ihm gegenüber erscheint."

(Marx 1974:584/85)

Die Maschinerie erhält den Anschein von Selbsttätigkeit und Lebendigkeit - "als hätt' es Lieb im Leibe" (Ebd.:592) - durch die Aneignung der lebendigen Arbeit. Als das lebendige Moment der Maschinerie ist sie das widerständige und bedrohliche Element, das gebrochen werden muß, weil es nicht vollständig kalkulierbar und berechenbar ist. Sie muß von daher rational durchdrungen, auf abstrakte Arbeitskraft reduziert werden, um so die menschliche Arbeit an die Maschine anzu-

gleichen, sie letztlich überflüssig zu machen.

Da der gesellschaftliche Fortschritt als rein technischer bestimmt wird, dessen Zweck die Kontrolle des Lebendigen ist, und seine Erfüllung allein in der fortschreitenden Beherrschung der Natur besteht, verbleibt das Glück weiterhin in das Jenseits, in das Imaginäre, verwiesen. Der Frau fällt es zu, eben jene Leerstelle im System des technischen Fortschritts zu füllen. Reduziert zum Naturwesen und in das Private ausgegrenzt, wird sie in der Zurichtung ihres Körpers zum schönen Schein zum Zeichen der Erfüllung der Wünsche. Mit ihrer "Arbeit aus Liebe" (Bock/Duden 1977:118f.) soll sie ein privates Reich jenseits von Entfremdung errichten und jene himmlische Harmonie hervorbringen, die der Fortschritt der instrumentellen Vernunft nicht einlösen kann.

Inzwischen wird Denken selbst zur Funktion der Maschine. Das, worin Descartes noch die Freiheit und Selbstbestimmung des denkenden Subjekts sah, die Fähigkeit des Willens, zu urteilen, dem, was im Verstand gegeben ist, zuzustimmen oder es zu verneinen, diese Tätigkeit der Entscheidung ist nun auf die Steuerungs- und Kontrollfunktion der kybernetischen Maschine übergegangen. Sie ermöglicht es, gesellschaftliche Realität zu erzeugen und zu beherrschen, bevor jene überhaupt wirklich ist. Diese Möglichkeit der geistigen Erzeugung von Welt sich zunutze zumachen, um dieser zuvorkommen und alles Störende auszuschalten, bevor es überhaupt die Möglichkeit hat, sich zu entfalten, fordert Horst Herold, ehemaliger Leiter des Bundeskriminalamtes, dessen "Lebenswerk" die Errichtung eines zentralen polizeilichen Computersystems ist, wobei er die Polizei als eine Art Apparat zu Herstellung von Volkshygiene begreift:

"Der Polizeifuturologe redet nur zu gern von einer "historischen Aufgabe", die jahrtausendlang nur Weltverbesserer für lösbar hielten: die Ausmerzung des Verbrechens. Bei "Totalanwendung" eines "Vollverbundes" lasse sich, wenn erst dessen "Perfektionsgüte perfektioniert sei", dem mobilen Verbrechen ein "tödlicher Schlag" versetzen. Wenn die Polizei nur genügend Daten sammle, könne sie schon "vor dem Täter am Tatort" sein.

Die Zentralaufgabe des BKA sah Herold denn auch "in der Information, in der im wahrsten Sinne grenzenlosen Information."

(zit.n. Gendolla 1982:177/78)

Literaturliste

- Adorno, Theodor W. 1974: Philosophische Terminologie II
Frankf. a.M.
- Allen, Sally/
Hubbs, Joanna 1980: Outrunning Atlanta, in: Signs Vol.6/80
- Althans, Birgit 1984: Phänomenologie des Klatsches, Oldenburg
(Diplomarbeit)
- Aquin, Thomas v. 1924: Fünf Fragen über die intellektuelle
Erkenntnis, Leipzig
- Aquin, Thomas v. 1949: Summa contra Gentiles, Zürich
- Aquin, Thomas v. 1955: Summa Theologica, Graz/Wien/Köln
- Aries, Philippe 1975: Die Geschichte der Kindheit, München
- Aries, Philippe 1984: Die unauflösliche Ehe, in: Aries/Bejin/
Foucault: Die Masken des Begehrens
und die Metamorphosen der Sinnlichkeit,
Frankf. a.M.
- Augustinus, Aurelius 1951: Bekenntnisse und Gottesstaat, Stuttgart
- Bacon, Francis 1946: Essays, Wiesbaden
- Bacon, Francis 1960: Neu-Atlantis, in: Der utopische
Staat, Reinbek bei Hamburg
- Bacon, Francis 1962: Neues Organ der Wissenschaften,
Darmstadt
- Bacon, Francis 1962/1965: Sämtliche Werke,
edit.: Spedding/Ellis/Heath,
Bd. III, IV, V
Stuttgart/Bad Cannstatt
- Bacon, Francis 1964: The Masculine Birth of Time, in:
Farrington, Benjamin: The Philosophy
of Francis Bacon, Liverpool
- Bacon, Francis 1966: Über die Würde und den Fortgang
der Wissenschaften, Darmstadt
- Bacon, Francis 1984: Valerius Terminus. Von der Interpre-
tation der Natur, Würzburg
- Bahr, Hans-Dieter 1970: Kritik der 'Politischen Technologie',
Frankf. a.M.
- Becker, Gabriele/
Brackert, Helmut/Brauner,
Sigrid/Tümmler, Angelika
1977: Zum kulturellen Bild und zur realen
Situation der Frau im Mittelalter
und in der frühen Neuzeit, in: Becker/
Bovenschen/Brackert u.a.: Aus der
Zeit der Verzweiflung, Frankf. a.M.

- Brake, Rita/Döhrin,
Werner/Gröwer, Karin/
Kammeier, Andrea/Pienzonka,
Beatrix/Reiling, Heidi/
Riegler, Claudia/Wohlauf,
Gabriele 1983:
- Zur Stellung der Frau im mittelalter-
lichen Handwerk, in: Feministische
Studien 2, Frankf.a.M./München
- Bruno, Giordano 1977:
- Von der Ursache, dem Prinzip und
dem Einen, Hamburg
- Bulltaupt, Peter 1973:
- Zur gesellschaftlichen Funktion
der Naturwissenschaften, Frankf.a.M.
- Descartes, Rene 1908:
- Prinzipien der Philosophie, Leipzig
- Descartes, Rene 1915:
- Meditationen über die Grundlage
der Philosophie, Leipzig
- Descartes, Rene 1920:
- Die Erforschung der Wahrheit durch
das natürliche Licht
Regeln zur Leitung des Geistes,
Leipzig
- Descartes, Rene 1948:
- Abhandlung über die Methode, Mainz
- Descartes ,Rene 1971:
- Meditationen über die erste Philo-
sophie, Stuttgart
- Dürr, Peter 1978:
- Traumzeit, Frankf. a.M.
- Easlea, Brian 1980:
- Witch Hunting, Magic and the new
Philosophy, Brighton
- Farrington, Benjamin 1951:
- Francis, Bacon. Philosoph of
Industrial Science, London
- Farrington, Benjamin 1964:
- The Philosophy of Francis Bacon,
Liverpool
- Fischer-Homberger,
Esther 1983:
- Geschichte der Medizin, Berlin/
Heidelberg/New York
- Fischer-Homberger,
Esther 1984:
- Krankheit Frau, Frankf. a.M.
- Foucault, Michel 1984:
- Der Kampf um die Keuschheit, in:
Aries/Bejin/Foucault: Die Masken
des Begehrens und die Metamorphosen
der Sinnlichkeit, Frankf. a.M.
- Fox-Keller, Evelyn/
Grontkowsky, Christine 1983:
- The Minds Eye, in: Harding/Hintikka:
Discovering Reality, Dordrecht
- Fox-Keller, Evelyn 1986:
- Liebe, Macht und Erkenntnis,
München/Wien

- Becker, Gabriele/Bovenschen, Silvia/Brackert, Helmut (Hrsg.): Aus der Zeit der Verzweiflung, Frankf. a.M.
- Beer, Ursula 1985: Das Zwangsjackett des bürgerlichen Selbst - Instrumentelle Vernunft und Triebverzicht, in: Kulke, Christine (Hrsg.): Rationalität und sinnliche Vernunft. Frauen in der patriarchalen Realität, Berlin
- Benjamin, Jessica 1985: Herrschaft-Knechtschaft: die Phantasie der Unterwerfung, in: Snitow/Stansell/Thompson (Hrsg.): Die Politik des Begehrens, Berlin
- Bennent, Heidemarie 1985: Galanterie und Verachtung, Frankf./New York
- Bernards, Matthäus 1982: Speculum Virginum, Köln/Wien
- Bloch, Ernst 1977: Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance, Frankf. a.M.
- Blumenberg, Hans 1973: Die Legitimität der Neuzeit, Frankf. a.M.
- Blumenberg, Hans 1975: Zur Genesis der kopernikanischen Welt, Frankf. a.M.
- Bodin, Jean 1981/1986: Sechs Bücher über den Staat, Bd. I u. II, München
- Böhme, Gernot 1979: Verwissenschaftlichung der Erfahrung. Wissensdidaktische Konsequenzen, in: Böhme/von Engelhard (Hrsg.): Entfremdete Wissenschaft, Frankf. a.M.
- Böhme, Gernot 1980: Wissenschaftliches und lebensweltliches Wissen am Beispiel der Verwissenschaftlichung der Geburtshilfe, in: Böhme, G: Alternativen der Wissenschaft, Frankf. a.M.
- Bock, Gisela/
Duden, Barbara 1977: Arbeit aus Liebe-Liebe als Arbeit, in: Beiträge zur Berliner Sommeruniversität 1976, Berlin
- Bordo, Susan 1986: The Masculinization of Cartesian Thought, in: Signs Vol. 3/86
- Borkenau, Franz 1973: Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild, Darmstadt

- Gendolla, Peter 1982: Geregeltes Begehren. Zum Verhältnis von Technologie und Sexualität, in: Kamper/Wulf: Die Wiederkehr des Körpers, Frankf. a.M.
- Gerhard, Ute/Janshen, Doris/Schmidt-Waldherr, Hiltraud/Woesler de Panfieu, Christine 1982: Herrschaft und Widerstand: Entwurf zu einer historischen und theoretischen Kritik des Patriarchats in der bürgerlichen Gesellschaft, in: Beiträge zur Frauenforschung am 21. Deutschen Soziologentag, Bamberg
- Gibson, A. Boyce 1932: The Philosophy of Descartes, London
- Giedion, Siegfried 1980: Technik und Herrschaft, Frankf.a.M.
- Gilson, Etienne/
Böhner, Pilotheus 1954: Christliche Philosophie, Paderborn
- Grigulevic, Josif
Romual' dovic 1976: Ketzer, Hexen, Inquisition, Berlin
- Gueroult, Martial 1984: Descartes' Philosophy Vol. 1: The Soul and God, Minneapolis
- Hansen, Josef 1900: Zaubervahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter, München/Leipzig
- Hartsock, Nancy 1985: Money, Sex and Power, Boston
- Heidelberger, Michael/
Thiessen, Sigrun 1981: Natur und Erfahrung, Reinbek bei Hamburg
- Hickel, Erika 1984: Tod der Natur. Frauen, Ökologie und wissenschaftliche Revolution, in: Wechselwirkung 23/84
- Hobbes, Thomas 1970: Der Leviathan, Stuttgart
- Honegger, Claudia 1979: Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters, Frankf. a.M.
- Honegger, Claudia 1983: Überlegungen zur Medikalisierung des weiblichen Körpers, in: Imhof, A.E.: Leib und Leben in der Geschichte der Neuzeit, Berliner historische Studien Bd. 9
- Hopkin, Charles Edward 1940: The Share of Thomas Aquinas in the Growth of Witchcraft Delusion, Philadelphia
- Horkheimer, Max/
Adorno, Theodor W. 1969: Dialektik der Aufklärung, Frankf. a.M.

- Huber, Margaretha 1978: Rätsel, Frankf. a.M.
- Jerome, St. 1967: The Homilies of Saint Jerome Vol.2
(Homilies 60-96), Washington
- Karpenstein-Eßbach,
Christa 1984: Saubere Weiber-authentische Frauen,
in: Konkursbuch 12, Tübingen
- Ketsch, Peter/Kuhn, Anette 1983: Frauen im Mittelalter Bd.I,
" " 1984: " " Bd.II,
Düsseldorf
- Kimmerle, Gerd 1980: Hexendämmerung. Studie zur koperni-
kanischen Wende der Hexendeutung,
Tübingen
- Kittler, Gertraude 1980: Hausarbeit. Zur Geschichte einer
Naturressource, München
- Kofler, Leo 1966: Zur Geschichte der bürgerlichen
Gesellschaft, Neuwied/Berlin
- Koyre, Alexander 1981: Descartes und die Scholastik, Darmstadt
- Krahl, Hans-Jürgen 1971: Ontologie und Eros-zur spekulativen
Deduktion der Homosexualität, in:
Krahl, H.-J.: Konstitution und
Klassenkampf, Frankf. a.M.
- Kretschmer, Georg 1975: Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung
frühchristlicher Askese, in: Frank, S.:
Askese und Mönchtum in der Alten
Kirche, Darmstadt
- Krohn, Wolfgang 1977: Die "Neue Wissenschaft" der Renaissance,
in: Böhme/van den Daele/Krohn: Experi-
mentelle Philosophie, Frankf. a.M.
- Lange, Ursula 1970: Untersuchungen zu Bodins Demonomania,
Frankf. a.M.
- Lenk, Elisabeth 1983: Die unbewußte Gesellschaft, München
- List, Elisabeth 1984: Der asketische Eros. Über Geschichte
und Struktur des wissenschaftlichen
Habitus, Heidelberg
(Vortrag auf dem Philosophinnen-
Kongress 1984 in Heidelberg)
- Lloyd, Genevieve 1984: The Man of Reason, Minneapolis
- Lohse, Bernd 1963: Mönchtum und Reformation, Göttingen
- Maclean, Ian 1980: The Renaissance Notion of Women,
Cambridge

- | | |
|----------------------------|--|
| Marx, Karl 1973: | Das Kapital Bd.I, Berlin |
| Marx, Karl 1974: | Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin |
| Mensching, Günther 1971: | Totalität und Autonomie, Frankf.a.M. |
| Merchant, Carolyn 1980: | The Death of Natur, London |
| Metral, Marie 1981: | Die Ehe, Frankf. a.M. |
| Meyer, Astrid 1983: | Philosophische Gedanken über das Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit, in: Bendkowski/Weishaupt: Was Philosophinnen denken, Zürich |
| Möbius, Helga 1982: | Die Frau im Barock, Leipzig |
| Nagel, Peter 1966: | Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche, Berlin |
| Nauert, Charles 1965: | Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought, Urbana |
| Nyssa, Gregor v. 1977: | Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses. Über die Vollkommenheit. Über die Jungfräulichkeit, Stuttgart |
| Panofski, Erwin 1979: | Die Renaissance der europäischen Kunst, Frankf a.M. |
| Paracelsus 1925,1929,1933: | Sämtliche Werke Bd. I/IX/XIV, hrsg.: K.Sudhoff, München |
| Peters, Edward 1978: | The Magician, the Witch and the Law, University of Pennsylvania Press |
| Peuckert, Will-Erich 1956: | Pansophie Bd.I/II, Berlin |
| Platon 1957: | Symposion, in: Sämtliche Werke Bd.II, Hamburg |
| Platon 1964: | Phaidros, München |
| Platon 1985: | Timaios, in: Sämtliche Werke Bd.V, Hamburg |
| Prinz, Friedrich 1980: | Askese und Kultur, München |
| Riese, Katharina 1984: | In wessen Garten wächst die Leibesfrucht, Wien |
| Roskoff, Gustav 1864: | Die Geschichte des Teufels, Leipzig |
| Rossi, Paolo 1968: | Francis Bacon. From Magic to Science, London |

- Scheich, Elvira 1985: Denkverbote über Frau und Natur-
Zu den strukturellen Verdrängungen
des naturwissenschaftlichen Denkens,
in: Kulke, C. (Hrsg.): Rationalität
und sinnliche Vernunft, Berlin
- Schirmer, Eva 1984: Mystik und Minne, Berlin
- Schivelbusch, Wolfgang 1980: Das Paradies, der Geschmack und
die Vernunft, Wien/München
- Schneller, Klaus 1977: Paracelsus: Von den Hexen und ihren
Werken, in: Becker/Bovenschen/Brackert:
Aus der Zeit der Verzweiflung,
Frankf. a.M.
- Shakespeare, William 1962: Macbeth, London
- Siebel, Werner 1982: Spinnen ohne Finger. Vom Anfang
der Industrialisierung, in der den
Frauen der Faden aus der Hand genommen
wird, in: Ästhetik u. Kommunikation
47/82, Berlin
- Soldan, W.G./Heppe, H. 1972: Geschichte der Hexenprozesse Bd.II,
Darmstadt
- Sombart, Werner 1922: Liebe, Luxus und Kapitalismus, Berlin
(hrsg. nach der Ausgabe von 1922)
- Specht, Reiner 1966: Rene Descartes, Reinbek bei Hamburg
- Sprenger, Jakob/
Institoris, Heinrich 1982: Der Hexenhammer, München
- Sulion, Monique 1986: The Process of Women's Subordination
in Primitive and Archaic Greece, in:
Coontz/Henderson: Women's Work, Men's
Property. The Origins of Gender and
Class, London
- Theweleit, Klaus 1980: Männerphantasien Bd.I, Hamburg
- Traxler, Hans 1978: Die Wahrheit über Hänsel und Gretel,
Frankf. a.M.
- Treiber, Herbert/
Steinert, Heinz 1980: Die Fabrikation des zuverlässigen
Menschen, München
- Treusch-Dieter, Gerburg 1980: "Warum ist das Chaos weiblich?", in:
Wartmann, B. (Hrsg.): Weiblich-Männ-
lich. Kulturgeschichtliche Spuren
einer verdrängten Weiblichkeit,
Berlin

- Treusch-Dieter, Gerburg 1982: Die Spindel der Notwendigkeit, in: Ästhetik u. Kommunikation 47/82, Berlin
- Treusch-Dieter, Gerburg 1984: Analyse des Demeter-Kore-Mythos. Zur Dramaturgie des bewilligten Raubs, in: Schaeffer-Hegel/Wartmann (Hrsg.): Mythos Frau. Projektionen und Inszenierungen im Patriarchat, Berlin
- Troeltsch, Ernst 1975: Askese, in: Frank, K.S. (Hrsg.): Askese und Mönchtum in der Alten Kirche, Darmstadt
- Türcke, Christoph 1984: Gottesgeschenk Arbeit, Hamburg (Vortrag auf dem Adorno-Kongress 1984 in Hamburg)
- Türcke, Christoph/
Pohl, Friedrich Wilhelm 1983: Heilige Hure Vernunft. Luthers nachhaltiger Zauber, Berlin
- Vrooman, Jack Rockford 1970: Rene Descartes, New York
- Walker, D.P. 1958: Spiritual and Demonic Magic, reprint ed. London
- Walters, Margaret 1979: Der männliche Akt, Berlin
- Wartmann, Brigitte 1980: Verdrängungen der Weiblichkeit aus der Geschichte, in: Wartmann, B. (Hrsg.): Weiblich-Männlich. Kulturgeschichtliche Spuren einer verdrängten Weiblichkeit, Berlin
- Weber, Marianne 1971: Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, Aalen
- Weber, Max 1981: Die protestantische Ethik Bd. I, Gütersloh
- Wiesener, Merry E. 1986: Spinsters and Seamstresses: Women in Cloth and Clothing Production, in: Ferguson/Quilligan/Vickers: Rewriting the Renaissance. The Discourse of Sexual Difference in Early Modern Europe, Chicago/London
- Woesler, Christine 1978: Für eine be-greifende Praxis in der Natur, Giessen
- Woesler, Christine 1984: Das Konzept von Weiblichkeit als Natur- und Maschinenkörper, in: Schaeffer-Hegel/Wartmann: Mythos Frau. Projektionen und Inszenierungen im Patriarchat, Berlin

- | | |
|-------------------------|---|
| Wolf-Graaf, Anke 1981: | Frauenarbeit im Abseits, München |
| Yates, Frances A. 1979: | The occult Philosophy in the Elizabethan Age, London/Boston |
| Yates, Frances A. 1964: | Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, Chicago |
| Zilboorg, Gregory 1969: | The medical Man and the Witch during Renaissance, New York |
| Zilsel, Edgar 1976: | Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft, Frankf. a.M: |
| zur Lippe, Rudolf 1974: | Naturbeherrschung am Menschen Bd.Iu.II, |
| Frankf. a.M. | |

*„Jeder Versuch, der nicht die Naturhaftigkeit des Erkenntnis-
subjekts einerseits, sowie andererseits die Reduzierung der Frau
auf Natur als geschichtlichen Prozeß begreift, schreibt den Dua-
lismus von Geist/Mann und Natur/Frau fest, den es doch aufzu-
lösen gilt.“*

*Es geht deshalb hier nicht um den vielbeschworenen Konflikt von
Männlich versus Weiblich, männlichem Macht- und Erkenntnis-
drang und weiblicher Naturnähe, sondern die Dialektik von
innerer und äußerer Naturbeherrschung wird vor allem auch als
Dialektik von patriarchaler Herrschaft und Ausbeutung weibli-
cher Arbeit begriffen.*

*Der von Hans-Jürgen Krahle entfaltete Begriff der Liebe zum
Identischen und die ideengeschichtliche Aufarbeitung der christ-
lichen Askese, ein Bestreben nach jungfräulicher Reinheit und
Abtötung des Fleisches, nach Abgrenzung von der Frau und
Aneignung des Weiblichen, bilden den Hintergrund für die er-
kenntniskristische Aufarbeitung Bacons und Descartes. Eine der
historischen Bedingungen der Möglichkeit eines praktisch-
verändernden und doch reinen Eingreifens in Natur, wie es in den
Philosophien Bacons und Descartes' theoretisch begründet wur-
de, war die Neuformierung des Patriarchats zur Zeit der
Hexenverfolgung.*